(تحقیقی مقالہ برائے پی - ایچ - ڈی، علومِ اسلامیہ)

سنہ ۱۴۳۱ھ / سنہ ۲۰۱۰ء

مقالہ نگار
حافظ عبد الغنی
رول نمبر ۰۳-۰۴

نگرانِ مقالہ
ڈاکٹر حمید اللہ عبد القادر
ایسوسی ایٹ پروفیسر

شعبۂ علومِ اسلامیہ، جامعہ پنجاب، لاہور

E-mail: chairman@is.pu.edu.pk

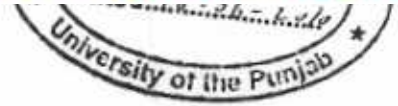
Ref. No. D/882/IS

Dated. 16-6-10

TO WHOM IT MAY CONCERN

It is certified that Hafiz Abdul Ghani is a regular student in Department of Islamic Studies and he has completed his Thesis.

Titled: " اسلامی اور وضعی قانون میں عرف وعادت بطور ماٰخذِ قانون "
under my supervision for the award of Ph.D. degree. Hafiz Abdul Ghani is eligible for submission of thesis under the rules & regulation of the Department as well as of the University regarding Ph.D. The material used by him is original and he has shown creativeness in his work. The thesis presents work done by the candidate.

Dr. Hamidullah Abdul Qadir
Supervisor / Associate Professor

ANTI-PLAGIARISM REPORT

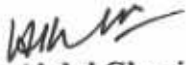
This is to certify that the research work described in this thesis is the original work of the author and has been carried out under my direct supervision. I have personally gone through all the data, results/materials reported in the manuscript and certify their correctness/authenticity. I further certify that the material included in this thesis have not been used in part or full in a manuscript already submitted or in the process of submission in partial / complete fulfillment of the award of any other degree from any other institution. I also certify that the thesis has been prepared under my supervision according to prescribed format and I endorse its evaluation for the award of Ph.D. degree through the official procedures of the University.

Dr. Hamidullah Abdul Qadir

Supervisor

Chairman, Deptt. of Isl. St.

Dean, Faculty of Isl. St.

C.E

DEAN
FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
UNIVERSITY OF THE PUNJAB
LAHORE

DECLARATION CERTIFICATE

This thesis which is being submitted for the degree of Ph.D. in the University of the Punjab does not contain any material which has been submitted for the award of Ph.D. degree in any University and, to the best of my knowledge and belief, neither does this thesis contain any material published or written previously by another person, except when due reference is made to the source in the text of the thesis.

Hafiz Abdul Ghani
Ph.D. Scholar
Deptt. of Islamic Studies.

انتساب

اپنے والد مرحوم اور اُن جملہ اساتذہ کے نام جنہوں نے مجھے آدابِ زندگی سکھائے۔

اظہارِ تشکر

سب سے پہلے میں اپنے رب کے حضور سجدہ شکر ادا کرتا ہوں جس نے علم کے بحرِ بے کراں سے محض اپنے لطف و کرم سے علم کی چند بوندیں میری تشنگی دور کرنے کے لئے عطا فرمائیں اور مجھے یہ ہمت عطا فرمائی کہ میں مقالہ ہذا مکمل کر سکوں۔

بے حد و بے حساب درود و سلام اُس معلم اعظم ﷺ کی ذات اقدس پر جس نے آفتاب علم بن کر دنیا کی شب جہالت کو صبحِ نور میں تبدیل کیا اور مسلمان پر حصولِ علم کو فرض قرار دیا۔

بعد ازاں شعبہ علوم اسلامیہ کے جملہ اساتذہ کرام کا عموماً اور صدر شعبہ جناب پروفیسر ڈاکٹر شبیر احمد منصوری کا خصوصاً شکر گزار ہوں کہ جنہوں نے موضوع کی منظوری سے لے کر مقالے کی تکمیل تک بھرپور حوصلہ افزائی فرمائی۔

میں نگران مقالہ محترم جناب ڈاکٹر حمید اللہ عبد القادر کا انتہائی شکر گزار ہوں جن کی عالمانہ و ماہرانہ رہنمائی اور پُر خلوص مشورے میرے شاملِ حال رہے اور میں اپنی تحقیقی کاوش کو اُن کی زیرِ نگرانی مکمل کرنے میں کامیاب ہوا۔

میں اپنے انتہائی مشفق دوست پروفیسر ڈاکٹر محمد ارشد نقشبندی کا بھی تہہ دل سے مشکور ہوں جنہوں نے اپنی گوناگوں مصروفیات میں سے وقت نکال کر نہایت عرق ریزی سے مقالہ کی نظر ثانی کی اور اپنی قیمتی آراء سے نوازا۔

اللہ تعالیٰ ان تمام حضرات کو اجر جزیل عطا فرمائے۔ آمین

(حافظ) عبد الغنی

daily life. It is define in usual as "recurring practices which are acceptable to people of sound nature". Custom is also a common usage to refer to specific actions that are repeatedly performed by individuals and communities. Urf and its derivative 'Maruf' both occur in the Quran, mostly in the sense of "good" adherence to Allah's injunctions. However, Urf has been used in the sense of custom in some places in the Holy Quran. The Sharia, therefore, has in principle approved custom in determination of rules regarding 'Halal' and 'Haram'. Islamic Fuqaha also adopted Urf in the determination of the Ahkam (injunctions) of Sharia. The rules of Islamic Fiqh which are based on juristic opinion or Ijtihad have often been formulated in the light of prevailing customs. It is, therefore, permissible to depart from them if the custom on which they were founded changes in the course of time. A rule propounded by some Fuqaha is that "what is proven by Urf is alike that proven by Sharia". This was adopted by the writers of Al-Majallah. However, this rule is applicable in the case Urf of the Muslim nations and when the Urf is not in conflict with the rules, essence and spirit of Sharia. Most of the Islamic legal schools of thoughts have used Urf-o-Aadat as a principle of their method of Ijtihad. Maliki fiqh and Hanafi fiqh makes use of Urf in general and considers it a legal principle in respect of matters about which there is no definitive actions.

Custom is also an important source of law in English Jurisprudence. In common law it is defined as "the embodiment of those principles which have commended themselves to the national conscience as principles of justice and public utility. In the West custom is the oldest form of law making. A study of ancient law shows that in primitive societies, the lives of the people were regulated by customs which developed spontaneously according to circumstances. It is said that "custom is to society what law is to state".

In this thesis Urf-u-Aadat as in Islamic Fiqh and Custom and Usage as in common law have been studied as sources of law in respective Jurisprudences. A comparative study of custom as a source of law has been done. The validity of custom as a source of law, its various types, and its scope in law and present position in law making has been studied. This thesis is an attempt to explain Urf (custom) as a source of Islamic and Common laws in detail. The thesis has six chapters along with preface, summary, conclusion and bibliography.

فہرست عنوانات

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ
باب پنجم:	
شرعی و قانونی احکام میں عرف و عادت کا اطلاق	۱۶۷
فصل اوّل: شرعی احکام میں عرف و عادت کا اطلاق	۱۶۹
1۔ عبادات میں عرف و عادت کا استعمال	۱۶۹
(الف) احکامِ طہارت اور عرف و عادت	۱۶۹
(ب) نماز اور عرف و عادت	۱۷۰
(ج) زکوۃ میں عرف کا اعتبار	۱۷۰
(د) روزہ میں عرف کا اعتبار	۱۷۱
۲۔ معاملات میں عرف و عادت کا استعمال	۱۷۲
(الف) خرید و فروخت میں عرف و عادت کا استعمال	۱۷۲
(ب) خیارِ مجلس میں عرف و عادت کا اطلاق	۱۷۳
(ج) اجارہ میں عرف و عادات کا اطلاق	۱۷۷
(د) قرض میں عرف و عادت کا اطلاق	۱۷۹
(ه) وکالت میں عرف و عادت کا اطلاق	۱۸۰
(و) مشارکت، مساقات اور مزارعۃ میں عرف و عادت کا اطلاق	۱۸۲
(ز) وثائق میں عرف و عادت کا اطلاق	۱۸۴
فصل دوم: قانونی احکام میں عرف و عادت کا اطلاق	۱۸۵
1۔ قانونی احکام میں عرف و عادت کا اطلاق	۱۸۵
(الف) خدا کے بنائے ہوئے قوانین	۱۸۵
(ب) انسانوں کے وضع کردہ قوانین	۱۸۵
(ج) رواج عام	۱۸۸

عنوانات	صفحہ

مقدمہ

نحمده ونصلی علی رسوله الكريم اما بعد فاعوذ بالله من الشيطن الرجيم. بسم الله الرحمن الرحيم.

ا۔ موضوع کا تعارف

عرف سے مراد وہ عمل ہے جس پر لوگوں کی ایک جماعت اپنی زندگی گزارنے کے لیے متفق ہوجائے اور عادت افراد و جماعت کے بار بار عمل کا نام ہے۔ جب کوئی جماعت کسی امر کی عادی ہوجائے تو وہ ان کا عرف اور رسم و رواج بن جاتا ہے۔

عرف و عادت اور رسم و رواج کو ہمیشہ قانون سازی کا مأخذ ہونے کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ بالخصوص قدیم ادوار میں عرف و رواج ہی قانون کی اساس ہوا کرتا تھا اور اسی رسم و رواج سے معاشرے کی مختلف صورتیں پیدا ہوتی گئیں۔ یہی عرف و عادت اور رسم و رواج مذہب، اخلاق اور بہت سے دنیاوی معاملات کی بنیاد بن گیے اگرچہ عدالتوں کے قیام اور قوانین کی تدوین کے بعد عرف و عادت کی قانونی حیثیت میں فرق پڑا تاہم اب بھی قانون سازی کے عمل میں عرف و عادت کی رعایت ایک مسلمہ حقیقت ہے۔

اقوام عالم کے قوانین کے تاریخی مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ تقریباً ہر قوم نے عرف و عادت سے بطور مأخذ قانون استفادہ کیا ہے۔ رومی قانون کی تاریخ میں قانون کا اصل مأخذ رسم و رواج ہی تھا۔ فرانس کے شمالی صوبوں میں بھی رسم و رواج ہی قانون ہوا کرتا تھا۔ انگلستان اور امریکا میں آج بھی عرف و عادت اور رسم و رواج کو قانون سازی کا بنیادی مأخذ سمجھا جاتا ہے۔ کامن لاء (Common Law) بھی مبنی بر رواج ہی ہے۔ غرض عرف و عادت اور رسم و رواج ہمیشہ ہی سے ان قوانین کا اہم مأخذ تسلیم کیے جاتے ہیں جو انسان نے خود اپنے لیے وضع کیے۔

اسلام سے قبل قدیم روایات اور رسم و رواج ہی عربوں کے تمدن اور معاشرت کی بنیاد تھے۔ اس رسم و رواج میں دین ابراہیمی کے باقی ماندہ آثار بھی شامل تھے اور یہودیت و عیسایت کے بعض احکام بھی شامل تھے۔ جہاں تک اسلامی شریعت کا تعلق ہے تو اس کے پاس قانون سازی کے جس قدر معتبر اور مستند مآخذ اور ذرائع موجود ہیں وہ کسی دوسری قوم کے پاس نہیں۔ اسلامی قانون اپنے مآخذ اور ان کی ترتیب کے اعتبار سے بے مثل قانون ہے۔ فقہ اسلامی کے مآخذ کی تقسیم اس طرح ہے۔

ا۔ بنیادی مآخذ   ۲۔ ثانوی مآخذ

قرآن وسنت شریعت اسلامیہ کے بنیادی مآخذ کی حیثیت رکھتے ہیں جب کہ دیگر کئی ایک ایسے مآخذ ہیں جو کہ ثانوی حیثیت کے حامل ہیں۔ ''عرف و عادت'' کو بعض فقہاء اور قانون دان فقہ اسلامی کے ثانوی مآخذ میں شامل کرتے ہیں اور بعض اسے محض ایک معاون وسیلہ کا درجہ دیتے ہیں۔ اس سے بعض اوقات یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شاید ''عرف و عادت'' کی بطور مأخذ

قانون کوئی جداگانہ حیثیت نہیں ہے حالانکہ اسلامی قانون سازی کے عمل میں ''عرف و عادت'' کا مطالعہ ہمیشہ سے ایک اہم موضوع ہے۔ معاصر فقہاء اور قانون دان بھی جدید فقہی اور قانونی مسائل کے حل اور قانون سازی کے عمل میں عرف و عادت کو خصوصی اہمیت دے رہے ہیں۔ جیسا کہ فقہ اسلامی میں عرف و عادت، استحسان بالعرف اور استحسان بالضرورت کی اصطلاحات عام ہو چکی ہیں جبکہ وضعی قانون میں رسم و رواج (Custom & Usage) کی اصطلاح بھی محتاج تعارف نہیں۔

اسلامی شریعت میں عرف و عادت کی بطور مآخذ قانون ایک حیثیت تو ہے مگر اسلام لوگوں کے رسم و رواج کا تابع محض نہیں بلکہ اسلام نے صرف بعض اساسی اور بنیادی چیزوں کے اصول و کلیات کو ہی شرائع ماقبل اور معاشرتی عرف سے اخذ کیا ہے۔ اگر کبھی اسلام نے عربوں کے ایسے رسم و رواج کو جواز دیا بھی ہے جو کسی سابقہ دین کا حصہ نہیں تھے تو بھی شرعی نص کے وارد ہونے سے وہ شریعت کا ایک حصہ بن چکے ہیں۔ نیز اسلام نے عربوں کے صرف اس رسم رواج کو قبول کیا جو عدل و انصاف اور اسلامی اصول و کلیات پر پورا اترتے تھے اسی لیے اسلام نے ایسے رسم و رواج اور عرف و عادت کے لیے ''معروف'' کی اصطلاح استعمال کی ہے۔

۲۔ سابقہ کام کا جائزہ

جہاں تک اس موضوع پر سابقہ کام پر نظر ڈالنے کا تعلق ہے تو ہمیں معلوم ہے کہ اگرچہ فقہاء اور اسلامی ماہرین قانون نے فقہ اسلامی کے تمام ہی مآخذ پر الگ الگ تحقیقی نظر ڈالی ہے مگر ''عرف و عادت'' کے موضوع پر اس قدر تحقیقی کام نہیں ملتا جس قدر دیگر مآخذ پر ملتا ہے۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اس موضوع پر پہلے کوئی کام ہوا ہی نہیں۔ یقیناً اس موضوع پر بھی لکھا گیا ہے مگر وہ موضوع کے تمام اور جدید پہلوؤں کا احاطہ نہیں کرتا۔ اس موضوع پر سابقہ کام کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

مکمل کتب

عرف و عادت کے موضوع پر چند تخصیصی کتب منظر عام پر آچکی ہیں مثلاً:

۱۔ العرف و العادة فی رأی الفقهاء، احمد ابوسنہ، طبع الازہر، مصر

۲۔ العرف واثره فی التشریع الاسلامی، دکتور السید صالح عوض النجار، مطبوع بالاستنبل

۳۔ العرف واثره فی الشریعة والقانون، احمد بن علی سیر المبارکی، طبع الریاض، السعودیہ

۴۔ العرف حجيته واثره فی فقه المعاملات المالية عند الحنابله، عادل بن عبدالقادر بن محمد، المکتبۃ المکیہ

جزوی کام

بعض فقہاء اور محققین نے اپنی کتب میں اس موضوع پر جزواً یا ضمناً بحث کی ہے مثلاً

۱۔ امام شاطبیؒ نے اپنی کتاب ''الموافقات'' میں عرف و عادت کے موضوع پر جگہ جگہ اشارے کیے ہیں۔

۲۔ امام ابن قیمؒ الجوزیہ حنبلی نے اپنی کتاب ''اعلام الموقعین'' میں اس موضوع پر عمدہ بحث فرمائی ہے۔

۳۔ امام ابن نجیم حنفی نے اپنی مشہور کتاب ''الاشباہ والنظائر'' میں عرف و عادت سے متعلق قواعد کو نہایت عمدہ انداز میں بیان فرمایا ہے۔

۴۔ امام جلال الدین سیوطیؒ نے بھی اپنی کتاب الاشباہ والنظائر، میں عرف و عادت سے متعلق قواعد کا ذکر کیا ہے۔

۵۔ ابن عابدین شامی نے عرف و عادت کے موضوع پر ایک رسالہ ''نشر العرف'' تحریر کیا ہے۔

۶۔ جدید فقہاء میں سے مصطفیٰ احمد زرقاء نے اپنی کتاب ''المدخل الفقھی العام'' میں اس موضوع پر نہایت ہی اعلیٰ گفتگو کی ہے۔

علاوہ ازیں دیگر مصنفین کے ہاں بھی عرف و عادت کے موضوع پر بعض چھوٹی بڑی بحثیں پائی جاتی ہیں جن کا ذکر باعث طوالت ہوگا۔

۳۔ موضوع کی ضرورت و اہمیت اور فوائد

کسی بھی ریاست کا رائج الوقت قانون ہی اس میں بسنے والوں کے اساسی نظریات و عقائد کا آئینہ دار ہوتا ہے ورنہ قانون اور قوم میں اجنبیت کے باعث نہ تو قانون اس قوم میں قبولیت عام کی سند حاصل کرسکتا ہے اور نہ ہی قوم اس قانون کے احترام اور پاسداری میں گرم جوشی کا مظاہرہ کرتی ہے۔ اجنبی قانون صرف وہ قومیں اپناتی ہیں جو خود کسی دستور اور نظم قانون سے تہی دامن ہوتی ہیں۔

الحمد للہ! اُمت مسلمہ اس لحاظ سے خوش قسمت ہے کہ دستور سازی اور قانون سازی پر اس کا علمی ورثہ بہت گراں قدر ہے، تاہم اسلامی قانون کے بعض گوشے ایسے بھی ہیں کہ جن پر پوری شرح و بسط کے ساتھ تحقیقی بحث کی گنجائش آج بھی موجود ہے۔ ''عرف و عادت بطور مأخذ قانون'' ایک ایسا ہی موضوع ہے جس پر گہری تحقیقی نظر ڈالنے کی ضرورت موجود ہے۔

عرف و عادت اجتہاد اور استنباط کے لیے ایک موثر وسیلہ ہے جس سے قانون سازی، عدالتی فیصلوں اور بہت سے دیگر احکام کی تعبیر و تشریح اور تطبیق میں مدد لی جاتی ہے۔ شریعت محمدی کی ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ قانون سازی کے وقت جہاں حیات انسانی کے دیگر پہلوؤں کو مدنظر رکھتی ہے وہاں رفع حرج، دفع مضرت اور جلب منفعت کا بھی خصوصی خیال رکھتی ہے چنانچہ شریعت لوگوں کے اعراف و عادات اور معاشرتی معمولات کو نظر انداز کر کے قانون سازی کرنا مناسب نہیں سمجھتی کیونکہ اس سے لوگوں کے لیے شدید حرج اور تنگی پیدا ہوتی ہے۔

قانون سازی میں عرف و عادت کی اس اہمیت کے پیش نظر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس موضوع پر تحقیق کی جائے اور اس کے پوشیدہ گوشوں کو عیاں کیا جائے۔ اس موضوع پر تحقیق کی چند دیگر وجوہات مندرجہ ذیل ہیں۔

☆ یہ کہ قاعدہ عرف کو مکمل تفصیلات کے ساتھ سمجھا جائے اور اس کی فقہی تطبیقات تلاش کی جائیں۔

☆ عرف و عادت کو سمجھنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ یہ چیز لوگوں کی عملی زندگی کا حصہ ہے اور بہت سے تعامل کا حکم برقرار

رکھنا اسی عرف کی طرف لوٹتا ہے۔

☆ یہ کہ قاعدہ عرف فقہ اسلامی اور وضعی قانون دونوں میں معتبر ہے لہٰذا اس کا تقابلی جائزہ لیا جانا چاہیے۔

☆ قاعدہ عرف کو سمجھنا ہر شعبہ کے اسلامی سکالرز اور علماء کی علمی ضرورت ہے مثلاً فقیہ کے لیے عرف و عادت کو سمجھنا اس لیے ضروری ہے کہ بہت سے احکام جو قاعدہ عرف پر مبنی ہوتے ہیں زمان و مکان کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں اور یہ بات ایک فقیہ کے لیے بے حد اہم ہے۔ مفتی کے لیے بھی ضروری ہے کہ فتویٰ دینے سے قبل متعلقہ لوگوں کے عرف و عادت کو سمجھے ورنہ وہ خود بھی مشکل میں ہوگا اور دوسروں کو بھی مشکلات سے دو چار کرے گا۔

☆ مفسر قرآن کے لیے بھی لوگوں کے عرف و عادت خصوصاً جاہلی دور کے اعراف و عادات کا مطالعہ ضروری ہے جس میں ان کی طرز معاشرت، جنگ و جدل کی عادات، اقتصادی و اجتماعی معاملات، مناکحات کی عادات و دیگر عادتیں شامل ہیں تاکہ قرآن پاک کے نزول کا پس منظر بھی سامنے رہے۔

☆ مبلغ اور مصلح کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ قاعدہ عرف کو سمجھے اور تبلیغ و اصلاح کے کام میں لوگوں کے عرف و عادت کا احترام اور لحاظ کرے۔ قانون دان حضرات کے لیے قاعدہ عرف کو سمجھنا بے حد اہم ہے ان کے لیے لازمی ہے کہ وہ قانون سازی کرتے ہوئے یا اُس کی تعبیر وتشریح کے وقت ان لوگوں کے عرف و عادت کو مدنظر رکھیں جن پر اس قانون کا نفاذ ہونا ہو۔

عصر حاضر میں علوم کا تقابلی جائزہ ایک مقبول اور اہم ترین منہج بن گیا ہے۔ فقہ اسلامی بھی اس عمل سے گزر رہی ہے۔ داخلی طور پر اسلامی فقہی مذاہب کا تقابلی جائزہ لیا جارہا ہے اور ایک متفقہ اور زیادہ وسیع فقہ کی تشکیل کی کوششیں جاری ہیں۔ یہ عمل اپنی داخلی حدود سے باہر نکلتا ہوا محسوس ہو رہا ہے اور اب بہت سے مصنفین کے ہاں فقہی مذاہب کے تقابل کے علاوہ وضعی قوانین کو بھی شامل کیا جا رہا ہے۔ وضعی قوانین کے ساتھ اسلامی شریعت کے تقابلی مطالعہ کی ضرورت کا احساس اس وجہ سے بھی زیادہ ہے کہ مسلمانوں کے یہاں بہت سے قوانین کی بنیاد وضعی قوانین پر ہے حالانکہ وہ اپنے ہاں اسلامی شریعت کا نفاذ چاہتے ہیں۔

آج جب کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی کی وجہ سے دنیا سکڑ گئی ہے اور انسانوں کی طرح قوانین بھی ایک دوسرے پر اثر انداز ہو رہے ہیں۔ لہٰذا قوانین عالم کے تقابلی مطالعہ کی اہمیت پہلے سے کہیں بڑھ گئی ہے۔ اس تقابلی مطالعہ سے یہ پتہ چل جائے گا کہ کس قوم کے قوانین میں کیا سقم ہے اور کس کے قوانین زیادہ بہتر اور مناسب ہیں۔ نیز یہ بھی معلوم ہو جائے کہ مختلف قوموں کے قوانین کس حد تک موجودہ تہذیب وتمدن کے ارتقاء کا ساتھ دے سکتے ہیں اور عالمگیر قوانین کے دائرے میں وہ کیا معاونت کر سکتے ہیں۔

اسلامی اور وضعی قانون کے تقابل کی ایک تیسری وجہ یہ بھی ہے کہ ماضی بعید میں مسلمان قاضی کو کبھی کسی سرکاری سطح پر مدون یا وضعی قانون کا پابند نہ کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے تقرر میں صرف قرآن وسنت کا فہم ہی وہ بنیادی اہلیت تھی جو پیش نظر رکھی جاتی تھی۔ اب موجودہ دور میں قاضی کی تقرری کی بنیادی شرائط میں تبدیلی آچکی ہے لہٰذا اب اس کے لیے وضعی اور جدید

قوانین سے واقفیت بھی ضروری ہے جس پر مسلمان قاضی کو انحصار کرنا پڑتا ہے۔

اس تحقیقی موضوع کے بنیادی مسئلہ میں درج ذیل نکات شامل ہیں:

۱۔ عرف و عادت سے کیا مراد ہے؟ اور کون سا عرف معتبر ہے؟

۲۔ فقہ اسلامی اور وضعی قانون میں عرف و عادت کی قانونی حیثیت کیا ہے؟

۳۔ ایک قانون (اسلامی) عرف و عادت کو ثانوی اور دوسرا قانون (وضعی) بنیادی درجہ کیوں دیتا ہے؟

اس مقالہ میں دور جدید کی انہی ضرورتوں کے پیش نظر اسلامی اور وضعی قوانین کا تقابلی جائزہ پیش کیا جائے گا۔ موجودہ موضوع کے لیے فقہ اسلامی میں عرف و عادت اور وضعی قانون میں رسم و رواج کے الفاظ ایک ہی مفہوم پر دلالت کریں گے۔

۴۔ مقاصد تحقیق

اس موضوع پر تحقیق کے مندرجہ ذیل مقاصد ہیں:

۱۔ فقہ اسلامی کے ایک ایسے پہلو پر تحقیقی نظر ڈالنا جس پر مطلوبہ معیار کی تحقیق نہیں کی گئی۔

۲۔ اسلامی شریعت کی قانون سازی کی تحریک کا تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ کرنا۔

۳۔ حالات و زمانہ کے بدلتے ہوئے تناظر میں فقہ اسلامی کی عملی تطبیق کے امکانات کا جائزہ لینا۔

۴۔ قانون سازی میں عرف و عادت کی قانونی اور شرعی حیثیت کا تحقیقی جائزہ پیش کرنا۔

۵۔ اسلامی اور وضعی قانون کا تقابلی مطالعہ کرنا۔

۶۔ اسلامی قانون کے طالب علموں اور محققین کو عرف و عادت کی اہمیت سمجھنے میں مدد فراہم کرنا۔

۵۔ منہج تحقیق

۱۔ اس تحقیق کے لیے علمی سطح پر معروف اور معتبر تقابلی و تجزیاتی منہج اختیار کیا گیا ہے۔

۲۔ موضوع کے بارے میں مستند کتب اور بنیادی مآخذ سے مواد حاصل کر کے اس کی تحلیل و تنقیح کی گئی ہے۔

۳۔ تقابلی جائزے کے دوران صرف اصولی، تحقیقی اور غیر جانب دار بحث کی گئی ہے اور کسی بھی قسم کے ذاتی رجحان یا ارادت کو شامل نہیں کیا گیا۔

۴۔ بحث کو زیادہ نتیجہ خیز بنانے کے لیے مقالہ کے آخر پر حاصل کلام کے طور پر خلاصہ بحث، نتائج اور سفارشات جیسے نکات شامل کیے گیے ہیں۔

۵۔ جن فقہاء، قانون دان حضرات اور مفسرین کا متن میں خصوصی حوالہ آیا ہے ان کا مختصر تعارف اشاریہ میں کیا گیا ہے۔

۶۔ مفروضات

۱۔ ہر قوم قانون سازی کے عمل میں عرف و عادت کو نمایاں اہمیت دیتی ہے۔

۲۔ قانون سازی کرتے وقت عرف و عادت کو نظر انداز کرنا شدید مشکلات کا باعث ہوتا ہے۔

۳۔ عرف و عادت کو قانون سازی میں ضرورت سے زیادہ اہمیت دینا بھی بہت سے مسائل کا سبب بن سکتا ہے۔

۴۔ اسلامی سکالرز اور قانون دان حضرات کے لیے عرف و عادت کا گہرا مطالعہ ضروری ہے۔

۷۔ مقالہ کا خاکہ

یہ مقالہ مقدمہ، چھ ابواب، بارہ فصول اور نتائج و سفارشات پر مشتمل ہے۔

باب اوّل: عرف و عادت: مفہوم و ارکان

فصل اول: عرف و عادت کا معنی و مفہوم

فصل دوم: عرف و عادت کے ارکان

پہلے باب میں لغت و فقہ کی مشہور و مستند کتب کی روشنی میں عرف و عادت کی لغوی و اصطلاحی تعریف کی گئی ہے۔ فصل دوم میں عرف و عادت کے ارکان پر بحث کی گئی ہے۔ نیز عرف و عادت کے درمیان فرق کو واضح کیا گیا ہے۔

باب دوم: عرف و عادت: اقسام و شرائط قبولیت

فصل اوّل: عرف و عادت کی اقسام

فصل دوم: عرف و عادت کی قبولیت کے شرائط

دوسرے باب کی پہلی فصل میں عرف کی مختلف اقسام پر بحث ہوئی ہے۔ یہ تقسیم کئی اعتبار سے کی گئی ہے عرف عام، عرف خاص، عرف فاسد اور عرف صحیح پر سیر حاصل بحث ملے گی۔ فصل دوم کو عرف و عادت کی قبولیت کے لیے ضروری شرائط کے لیے مخصوص کیا گیا ہے۔

باب سوم: حجیت عرف و عادت بطور ماخذ قانون

فصل اوّل: حجیت عرف و عادت بطور ماٗخذِ قانونِ اسلامی

فصل دوم: حجیت عرف و عادت بطور ماٗخذِ قانونِ وضعی

اس باب کی پہلی فصل میں قرآن و حدیث کی روشنی میں حجیت عرف کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اسلامی قانون میں عرف و عادت کے اعتبار کا تاریخی جائزہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ اس جگہ قرآنی اصطلاح ''المعروف'' کی روشنی میں خصوصی بحث ملے گی۔ فصل دوم میں وضعی قانون میں حجیت عرف و عادت کو بیان کرتے ہوئے رسم و رواج کے اعتبار کا تاریخی جائزہ لیا گیا ہے۔ اس باب میں یہ

بحث بھی کی گئی ہے کہ جب عرف و عادت یا رسم و رواج کسی دوسرے شرعی یا قانونی مأخذ سے متعارض ہوں تو ترجیح کس کو حاصل ہوگی۔

باب چہارم: عرف و عادت کے فقہی و قانونی اُصول وقواعد

فصل اوّل: عرف و عادت کے فقہی اُصول وقواعد

فصل دوم: عرف و عادت کے قانونی اُصول وقواعد

باب چہارم میں قواعد کی تعریف اور ارتقاء پر گفتگو کرتے ہوئے اُن کے فقہی و قانونی کردار کو دلائل کے ساتھ واضح کیا گیا ہے۔قواعد کی مختلف اقسام بھی بیان کی گئی ہیں۔ قانونی قواعد (Legal Maxim) کی وضعی قانون میں اہمیت اور کردار کا مطالعہ بھی اس باب کا حصہ ہے۔

باب پنجم: شرعی وقانون احکام میں عرف و عادت کا اطلاق

فصل اوّل: شرعی احکام میں عرف و عادت کا اطلاق

فصل دوم: قانونی احکام میں عرف و عادت کا اطلاق

اس باب کو بھی دیگر ابواب کی طرح دو فصلوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اس جگہ ان شرعی و قانون احکام کی تفصیل دی گئی ہے جن میں عرف و عادت کا اعتبار و اطلاق ہوا ہے۔ اس باب میں خدائی اور انسانی قانون کا فرق بھی بیان کیا گیا ہے۔

باب ششم: عرف و عادت اور عصرِ حاضر کے قانونی تقاضے

فصل اوّل: اسلامی قانون عرف و عادت اور عصرِ حاضر

فصل دوم: وضعی قانون، رسم و رواج اور عصرِ حاضر

چھٹے باب میں عرف و عادت کے عصرِ حاضر میں استعمال و اعتبار کا جائزہ لیا گیا ہے اسی باب میں فقہ اسلامی اور وضعی قانون کا تقابل اس انداز سے کیا گیا ہے کہ دونوں میں عرف و عادت کی موجودہ صورتِ حال کا فرق واضح ہو جائے۔

۸۔ نتائج تحقیق وسفارشات

مقالہ ہذا کے آخر میں تحقیق کے نتائج اور سفارشات کو مرتب کیا گیا ہے۔

۹۔ رموز واشارات

بعض مقامات پر طوالت سے بچنے کے لیے درج ذیل رموز و اشارات استعمال کیے گیے ہیں:

ایضاً	کتاب مذکور/المصدر نفسہ (جب حوالہ مکمل طور پر مذکورہ بالا ہو)
محولہ بالا	کتاب مذکور (جب صفحہ یا جلد تبدیل ہو جائے دیگر تفصیل مذکورہ بالا ہی ہو)

ص	صفحہ نمبر
ھ	سن ہجری
ء	سن عیسوی
سن ندارد	سن طباعت درج نہ ہے۔
[]	قرآنی آیات کے لیے
﴿﴾	احادیث کے لیے
()	دیگر عربی اقتباسات کے لیے
" "	ترجمہ کے لیے
/	اس کے دائیں طرف جلد نمبر اور بائیں طرف صفحہ نمبر درج ہے۔
م	سن وفات

۱۰۔ حوالے وحواشی

شعبہ علوم اسلامیہ خصوصی اور پنجاب یونیورسٹی کے عمومی فارمیٹ کے مطابق ہیں۔

۱۱۔ سطور اور تحریر کا سائز

شعبہ علوم اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی کے فارمیٹ کے مطابق ہے۔

۱۲۔ اشاریہ

مقالہ کے آخر پر درج ذیل فہارس دی گئی ہیں:

(۱) فہرست آیات قرآنیہ

(۲) فہرست احادیث نبویہ

(۳) فہرست اعلام

۱۳۔ فہرست مصادر ومراجع

سب سے آخر میں فہرست مصادر ومراجع شعبہ علوم اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی کے ہدایت نامہ کے مطابق دی گئی ہے۔

باب اوّل:

عرف و عادت: مفہوم و ارکان

فصل اول: عرف و عادت کا معنی و مفہوم

۱۔ عرف کا معنی و مفہوم

۲۔ عادت کا معنی و مفہوم

۳۔ عرف و عادت کا باہمی تعلق

فصل دوم: عرف و عادت کے ارکان

۱۔ فقہ اسلامی میں عرف و عادت کے ارکان

۲۔ وضعی قانون میں عرف و عادت کے ارکان

فصل اول:

عرف و عادت کا معنی و مفہوم

عرف و عادت دو مختلف فنی اصطلاحات ہیں جو اپنے لغوی اور فقہی اطلاقات میں تنوع اور نظری مفاہیم و تصورات میں اختلاف کے باوجود اپنے عملی مصداق میں ایک لحاظ سے ترادف و یکسانیت کی حامل ہیں اور دوسرے اعتبار سے باہم عموم و خصوص مطلق کی نسبت رکھتی ہیں، کیونکہ عادت کا مفہوم اتنا وسیع اور عام ہے کہ اس میں عرف کی تقریباً ہر صورت شامل ہے۔ لہٰذا عرف و عادت کا معنی و مفہوم جہاں الگ الگ بیان کیا جائے گا وہاں ان کے باہمی ربط و تعلق کی وضاحت بھی کی جائے گی۔

1۔ عرف کا معنی و مفہوم

(i) عرف کا لغوی معنی:

ماہرین لغت نے عرف کے کئی معانی بیان کیے ہیں۔ مشہور ماہرینِ لغت نے عرف کے مندرجہ ذیل معانی بیان کیے ہیں۔

ا۔ اتصال و اطمینان:

عرف کا معنی بیان کرتے ہوئے ابن فارس لکھتے ہیں:

(عَرَفَ: العين والراء و الفاء: أصلان، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلا بعضه ببعض، والآخر على السكون و الطمانية)(۱)

''عرف جس کا مادہ ع۔ ر۔ ف ہے کے دو حقیقی معانی ہیں، ایک کسی شے کا دوسری شے کے ساتھ متصل ہو کر آنا ہے اور دوسرا سکون اور اطمینان ہے۔''

اس معنی کی مثال یہ ہے:

(جاء ت القطا عرفاً عرفاً)(۲)

''کونجیں جھنڈ در جھنڈ آئیں''

---

(۱) ابن فارس، ابو الحسن احمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار المعرفة، بيروت، ۱۳۱۳ھ، ۲۸۱/۴

(۲) ایضاً

دوسرا معنی بیان کرتے ہوئے ابن فارس نے یہ مثال بیان کی ہے:

(عرف فلانٌ فلاناً عرفاناً ومعرفةً)(۱)

''فلاں شخص نے فلاں کو خوب اطمینان کی حد تک پہچان لیا۔''

گویا لفظ عرف کے معنی میں خوب جان پہچان کی خصوصیت پائی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ''رجل عروف'' اُس شخص کو کہتے ہیں جو خوب جان پہچان والا ہو۔ اِسی طرح عربی میں کہتے ہیں "عَرَّفْتُهُ زَيْداً" میں نے اُسے زید کے بارے میں اچھی طرح بتا دیا۔(۲)

۲۔علم ومعرفت اور جان پہچان:

عرف یعرف عرفاناً کے لغوی معنی جاننے کے ہیں اور اِسی سے معرفت ہے جیسا کہ امام راغب اصفہانی فرماتے ہیں کہ تفکر و تدبر کے ساتھ کسی چیز کو اچھی طرح جاننا معرفت کہلاتا ہے۔

(عرف: المعرفة والعرفان إدراک الشيء بتفکر و تدبر لأثره وهو أخص من العلم)(۳)

''عرف: معرفت اور عرفان کسی شی کو اس کے اثر کی وجہ سے خوب غور وفکر کے ساتھ جان لینے کا نام ہے اور یہ علم سے زیادہ خاص ہے۔''

قرآن مجید میں اِس کا ذکر یوں ہے:

[وَاَظْهَرَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهٗ وَاَعْرَضَ عَنْۢ بَعْضٍ] (۴)

''اور اللہ نے نبی ﷺ کو اس (افشائے راز) کی اطلاع دی تو نبی ﷺ نے اس پر کسی حد تک (اُس بیوی کو) خبردار کیا اور کسی حد تک درگزر کیا۔''

دوسری جگہ ارشاد ہے:

[يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَاۗءَهُمْ](۵)

---

(۱) معجم مقاییس اللغة، ۱۳۱۳ھ، ۲۸۱/۴

(۲) ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم الافریقی، لسان العرب، دار صادر بیروت، سن ندارد، ۲۳۹/۹، کتاب العین بذیل مادہ ع رف

(۳) الاصفہانی، حسین محمد الراغب، المفردات فی غریب القرآن، دار احیاء التراث العربی، ط: الأولی ۱۴۲۳ء، ص:۳۴۳

(۴) التحریم، ۶۶:۳

(۵) البقرہ، ۲: ۱۴۶

''وہ آپ ﷺ کو ایسے ہی پہچانتے ہیں جیسا کہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں۔''

پس عرف کے معانی میں جان پہچان، معرفت، ادراک وغیرہ پائے جاتے ہیں۔

۳۔ پسندیدہ فعل

عرف اور معروف پسندیدہ افعال کے لیے بھی استعمال ہوتے ہیں۔ جیسا کہ لسان العرب میں ہے:

(العرف ضد النكر، وهو كل ما تعرفه النفوس من الخير و تبأبه و تطمئن إليه، و المعروف ما يستحسن من الأفعال)[۱]

''عرف نکر کی ضد ہے اور اس سے مراد وہ تمام اعمالِ خیر ہیں جن سے نفس انسانی شناسا اور مطمئن ہو جائے اور معروف پسندیدہ افعال کو کہتے ہیں۔''

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

[وَ اْمُرْ بِالْعُرْفِ وَاَعْرِضْ عَنِ الْجٰهِلِيْنَ][۲]

''اور معروف کی تلقین کیے جاؤ اور جاہلوں سے نہ اُلجھو۔''

اِس آیت میں معروف سے مراد پسندیدہ افعال ہیں۔ امام جصاصؒ اِس کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(المعروف هو ما حسن في العقل فعله و لم يكن منكرا عند ذوي العقول الصحيحة)[۳]

''معروف وہ کام ہے جس کا کرنا عقلی طور پر پسندیدہ اور مطلوب ہو اور صحیح العقل لوگوں کے ہاں وہ ناپسندیدہ نہ ہو۔''

امام رازیؒ اِسی آیت کے تحت لکھتے ہیں:

(هو كل أمر عرف أنه لا بد من الاتيان به و أن وجوده خير من عدمه)[۴]

''معروف ہر وہ امر ہے جس کے بارے میں معروف ہو کہ اس کا انجام دینا ضروری اور یہ کہ اِس کا وجود اس کے عدم سے بہتر ہوتا ہے۔''

جس طرح معروف منکر کی ضد ہے اسی طرح عُرف نکر کی ضد ہے۔ قرآنی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ معروف سے مراد

---

(۱) لسان العرب، ۹/ ۲۳۹

(۲) الاعراف، ۷:۱۹۹

(۳) الجصاص، ابوبکر احمد الرازی، احکام القرآن، قدیمی کتب خانہ کراچی، سن ندارد، ۳/ ۵۸

(۴) الرازی، فخر الدین، الامام، مفاتیح الغیب، دار الکتب المصریۃ، سن ندارد، ۱/ ۲۶

پسندیدہ اعمال و افعال ہیں جیسا کہ درج ذیل آیات سے مزید وضاحت ہوتی ہے:

[وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا](۱)

''اور اُن سے اچھے طریقے سے بات کرو''

ایک اور مقام پر ارشاد باری تعالیٰ ہے:

[تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ](۲)

''تم پسندیدہ باتوں کا حکم کرتے ہو اور بری باتوں سے منع کرتے ہو۔''

چنانچہ عرف اور معروف ہر وہ بات ہے جسے نفس انسانی اچھا سمجھے اور عقل اور شریعت میں بھی وہ پسندیدہ ہو جیسا کہ امام راغب اِس کی تائید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

(المعروف اسم لکل فعل یعرف بالعقل أو الشرع حسنه)(۳)

''معروف ہر اُس چیز کا نام ہے جس کی خوبی عقل یا شریعت کے باعث پسند کی جائے۔''

ابن منظور نے بھی یہی کہا ہے کہ عرف سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کو نفس اچھا سمجھے اور اُس پر خوشی محسوس کرتے ہوئے مطمئن ہو جائے۔(۴)

المعجم الوسیط میں ہے:

(العرف و المعروف: وھو خلاف النکر، ما تعارف علیه الناس فی عاداتھم و معاملاتھم)(۵)

''عرف اور معروف وہ ہے جو خلاف نکر ہو اور جس سے لوگ اپنی عادات اور معاملات میں خوب واقف ہوں۔''

قرآن مجید میں اِسی چیز کو اِس انداز سے بیان فرمایا گیا ہے:

---

(۱) الاحزاب، ۳۳: ۳۲

(۲) آل عمران، ۳: ۱۱۰

(۳) الاصفہانی، المفردات، ص: ۳۴۴

(۴) دیکھئے لسان العرب، کتاب العین، ۹/ ۲۳۹، بذیل مادہ ع رف

(۵) احمد حسن الزیات و دیگر، المعجم الوسیط، المکتبة الاسلامیة ترکیا، سن ندارد، ۲/ ۵۹۵

[وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا](۱)

''اور اُن دونوں (والدین) سے دنیا میں اچھے طریقے سے برتاؤ کرو۔''

امام زمخشریؒ نے بھی عرف سے اچھے اور خوبصورت افعال ہی مراد لیے ہیں۔(۲)

۴۔ بلند اور نمایاں چیز

عرف کا اطلاق کسی بلند اور نمایاں چیز پر بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ "عرف الرمل والجبل والارض" پہاڑ یا ٹیلہ یا زمین کی اونچائی کو کہا جاتا ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

[وَ بَيْنَهُمَا حِجَابٌ ۚ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ ۚ](۳)

''اور اُن دونوں (اہل جنت اور اہل دوزخ) کے درمیان ایک آڑ ہوگی اور اُس کی بلندیوں پر کچھ لوگ ہوں گے جو (دونوں گروہوں میں سے) ہر ایک کو اُن کی نشانیوں سے پہچان لیں گے۔''(۴)

قرآن مجید میں دوسری جگہ ارشاد ہے:

[وَ يُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ] (۵)

''اور وہ اُنہیں جنت میں داخل فرما دے گا جس کی اُس نے اُنہیں (پہلے ہی سے) پہچان کرا دی ہے۔''

۵۔ ہنر مند، نجومی

جو آدمی لوگوں کے معاملات، اعراف و عادات سے بخوبی آگاہ ہو اُسے عربی میں عراف کہتے ہیں۔ کاہن اور نجومی کو بھی عراف کہتے ہیں۔(۶) امام راغبؒ فرماتے ہیں کہ عراف وہ ہے جو مستقبل کے حالات بتائے جبکہ کاہن وہ ہے جو ماضی کے حالات بتائے اور عریف وہ ہے جو لوگوں کو اور لوگ اُس کو خوب اچھی طرح جانتے پہچانتے ہوں۔(۷)

---

(۱) لقمان، ۳۱: ۱۳۸

(۲) الزمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوہ التاویل، مکتبہ مصطفی الحلبی، سن ندارد ۲/ ۱۳۸

(۳) الاعراف، ۷: ۴۶

(۴) المفردات فی غریب القرآن، ص: ۳۴۴

(۵) محمد، ۴۷: ۶

(۶) لسان العرب، کتاب العین، ۹/ ۲۴۰، بذیل مادہ ع ر ف

(۷) المفردات، ص: ۳۴۴

(ii) عرف کا فقہی (اصطلاحی) مفہوم

فقہ اسلامی میں عرف کا اصطلاحی مفہوم بیان کرنے میں فقہاء کے درمیان تنوع پایا جاتا ہے۔ اِس ضمن میں فقہاء اور اصولیین سے عرف کے مفہوم کے بارے میں حسب ذیل اہم اور بنیادی تعبیرات منقول ہیں:

ابن عابدینؒ اپنے ''رسالہ نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف'' میں عبد اللہ بن احمد النسفی کی کتاب ''المستصفی''[1] کے حوالے سے عرف کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(العادة و العرف: ما استقر فی النفوس من جهة العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول)[2]

''عرف و عادت وہ ہے جو نفوس میں عقلی اعتبار سے راسخ ہو چکی ہو اور نیک طبیعتیں اُس کو قبول کر لیں۔''

عرف کی یہ تعریف اگرچہ عام ہے جس کو اُستاذ مصطفی الزرقاء نے اپنی کتاب ''المدخل الفقہی العام'' میں اور ڈاکٹر وھبہ الزحیلی نے ''اصول الفقہ الاسلامی'' میں بھی نقل کیا ہے تاہم یہ تعریف عرف و عادت دونوں کو شامل ہے حالانکہ عرف عام اور عادت خاص ہے لہٰذا یہ تعریف اپنے مدلول کے اعتبار سے محدود سمجھی جاتی ہے۔

عرف کی دوسری تعریف امام جرجانی نے لکھی ہے جو یہ ہے:

(العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول)[3]

''عرف وہ ہے جو عقلی شہادت پر دلوں میں قرار پکڑے اور سلیم (درست) طبیعتیں اُس کو بخوشی قبول کر لیں۔''

اگرچہ یہ تعریف سابقہ تعریف سے زیادہ جامع ہے مگر اِس میں عرفِ فاسد کو شامل نہیں کیا گیا۔ معاصر فقہاء میں سے ابوزہرہ مصریؒ نے عرف کی تعریف حسب ذیل کی ہے:

(العرف ما اعتاده الناس من معاملات و استقامت عليه أمورهم)[4]

---

(۱) بعض فقہاء کو اشتباہ ہوا ہے کہ امام غزالی نے اپنی کتاب المستصفی من علم الاصول میں عرف پر بحث کی ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ عرف کی بحث امام نسفی کی کتاب المستصفی میں ہے جس کا حوالہ علامہ ابن عابدینؒ نے اپنے رسالہ نشر العرف میں دیا ہے۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے اپنی کتاب اصول الفقہ الاسلامی اور ڈاکٹر احمد بن علی سیر المبارکی نے العرف و اثرہ فی الشریعۃ و القانون میں بھی اِس کا ذکر کیا ہے۔

(۲) ابن عابدین، محمد امین آفندی، مجموعہ رسائل ابن عابدین، سہیل اکیڈمی لاہور، سن ندارد، ۲/ ۱۱۴

(۳) الجرجانی، علی بن احمد بن محمد، کتاب التعریفات، دار الکتاب العربی بیروت، ۱۴۲۳ھ، ص: ۱۳۰

(۴) ابوزهره مصری، اصول الفقه، دار الفکر العربی، قاہرہ، ۱۴۱۵ھ، ص: ۲۷۳

''عرف وہ معاملات جن پر عمل کرنے کے لوگ عادی ہوگئے ہوں اور اُس پر اُن کے امور قائم ہو چکے ہوں۔''

ڈاکٹر وھبہ الزحیلی نے عرف کی جو تعریف بیان کی ہے اُس کے الفاظ یہ ہیں:

(العرف: هو ما اعتاده الناس و ساروا عليه من كل فعل شاع بينهم أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة) (۱)

''عرف سے لوگوں کے درمیان ہر وہ عام فعل جس کے لوگ عادی ہو چکے ہوں اور جس کو اپنا وطیرہ بنا لیں یا عرف سے مراد وہ لفظ ہے جس کا اطلاق لوگوں میں کسی خاص معنی پر ہوتا ہو جس سے لغت مانوس نہ ہو۔''

شیخ احمد فہمی نے بھی اِسی سے ملتی جُلتی تعریف کی ہے وہ لکھتے ہیں:

(هو الأمر الذى اطمأنت إليه النفوس وعرفته و تحقق فى قرارتها و ألفته مستندة فى ذلك إلى استحسان العقل و لم ينكر أصحاب الذوق السليم فى الجماعة) (۲)

''عرف وہ امر ہے جس پر دل مطمئن ہو جائیں اور اُس کو خوب جان لیں اور دلوں میں ایسے امر کی الفت بوجہ عقلی تقاضے کے ہو اور لوگوں میں صاحبانِ عقلِ سلیم اُس کا انکار نہ کریں۔''

اِسی طرح شیخ محمد خضر حسین نے عرف کا فقہی مفہوم ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

(العرف و العادة: ما يغلب على الناس من قول أو فعل أو ترك) (۳)

''عرف و عادت وہ ہے جو لوگوں میں قولی یا فعلی یا ان کے ترک کے اعتبار سے غالب طور پر رائج ہو۔''

اِس تعریف میں پھر سے عادت کو عرف کے ساتھ شامل کر دیا گیا ہے۔ بعض فقہاء عرف و عادت کی ایک ہی تعریف بیان فرماتے ہیں جو کہ درست نہیں۔

شیخ عبدالوھاب خلاف عرف کا مفہوم بیان فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

(العرف هو ما تعارفه الناس و ساروا عليه من قول أوفعل أو ترك ويسمى العادة) (۴)

---

(۱) وھبہ الزحیلی، اصول الفقہ اسلامی، کتب خانہ رشیدیہ پشاور، سن ندارد، ۸۲۸/۲

(۲) ابو سنہ، احمد فہمی، العرف و العادۃ فی رأی الفقہاء، مطبعۃ الازہر القاہرۃ، ۱۹۴۷ء، ص: ۸

(۳) محمد الخضر الحسین، الشریعۃ الاسلامیۃ صالحۃ لکل زمان و مکان، دمشق، ط: الأولی، ۱۳۹۱ھ، ص: ۳۳

(۴) خلاف، عبدالوھاب، علم اصول الفقہ، دار العلم، بیروت، سن ندارد، ص: ۸۹

''عرف سے مراد ہر وہ قول یا فعل یا ترکِ فعل ہے جس سے لوگ خوب متعارف ہوں اور جو ان کا وطیرہ ہو، اور اسے عادت بھی کہا جاتا ہے۔''

اِس تعریف میں بھی عادت کو عرف کے ساتھ ہی شامل کر دیا گیا ہے۔

عرف کی تعریف کرتے ہوئے معاصر فقیہہ محمد سلام مدکور لکھتے ہیں:

(ما استقر فی النفوس و تلقته الطباع السليمة بالقبول فعلًا كان أو قولاً، دون معارضته لنص أو إجماع سابق)[1]

''عرف وہ ہے جو کسی شرعی نص یا اجماعِ سابق سے متعارض ہوئے بغیر نفوس میں راسخ ہو جائے اور سلیم طبیعتوں کو قابلِ قبول ہو خواہ وہ قول ہو یا فعل۔''

عرف کی اِن مذکورہ بالا تعریفات میں کسی نہ کسی طرح کوئی سقم موجود ہے۔ کوئی تعریف عرف و عادت دونوں کو شامل ہے تو کوئی عرفِ فاسد کو شامل نہیں۔ اِن تعریفات میں تھوڑے سے ردو بدل کے ساتھ ایک مناسب اور زیادہ جامع تعریف مرتب کی سکتی ہے جیسا کہ ڈاکٹر احمد بن علی المبارکی نے عرف کی جدید تعریف اِن الفاظ میں تجویز کی ہے:

(العرف: ما اعتاده أكثر الناس و ساروا عليه فی جميع البلدان أو فی بعضها، سواء أكان ذلک فی جميع العصور أم فی عصرمعين)[2]

''عرف وہ ہے جو لوگوں کی اکثریت میں رائج ہو اور اُس پر تمام یا بعض شہروں میں عمل کیا جاتا ہو خواہ ایسا ہر زمانے میں ہو یا کسی خاص زمانے میں۔''

عرف کی اِس جدید تعریف کو اِس لیے زیادہ جامع کہا جاسکتا ہے کہ اِس میں لفظ 'ما' عرف کے عموم پر دلالت کرتا ہے، لفظ 'أكثر الناس' افراد کی انفرادی عادات کو عرف کی تعریف سے خارج کر دیتا ہے۔ اِسی طرح 'جميع البلدان' کا لفظ عرف کی وسعت پر دلالت کرتا ہے۔

عرف کی مناسب اور جامع تعریفات میں سے ایک تعریف عبدالوہاب خلاف نے بھی نقل کی ہے، جو یہ ہے:

(العرف هو ما اعتاده جمهور الناس من قول أو فعل أو ترک، ولا يخالف نصا من كتاب أو سنة)[3]

---

(۱) محمد سلام مدکور، مدخل الفقه الاسلامی، الدار القومية للطباعة، سن ندارد، ص: ۸۱
(۲) المباركی، احمد بن علی سير، العرف و اثره فی الشريعة و القانون، الرياض، ۱۳۱۴ھ، ط: الأولى، ص: ۳۸
(۳) علم اصول الفقه، ص: ۹۰

"عرف وہ قول، فعل یا ترک و اجتناب ہے جو تمام لوگوں کے ہاں جانا جاتا ہو اور وہ کتاب و سنت کی کسی نص کے خلاف نہ ہو۔"

سابقہ تعریف کی طرح اِس تعریف کی بھی خوبی یہ ہے کہ اِس میں عرف و عادت کے لغوی و اصطلاحی مفاہیم، ماہیت و نوعیت اور فنی حیثیت سے متعلق تمام بنیادی اجزاء وعناصر کا استقصا کرلیا گیا ہے۔ اس تعریف میں یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ کوئی چیز اُسی وقت معتبر عرف کی حیثیت اختیار کرتی ہے جب لوگوں کی غالب اکثریت اس پر تسلسل وتکرار کے ساتھ عمل پیرا ہو۔ ورنہ محض چندلوگوں کا عمل حجت نہ ہوگا۔ اِسی طرح عرف کی قولی، فعلی اور اجتنابی اقسام کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے۔

اِس آخری تعریف میں 'ولا یخالف نصا من کتاب او سنة' کی قید لگا کر اُن تمام صورتوں کو عرف سے خارج کردیا گیا ہے جو طبائع سلیمہ کے نزدیک ناپسندیدہ اور شرعی نصوص سے متصادم ہوں۔

(iii) عرف (Custom) کا قانونی مفہوم

عرف کو وضعی قانون کی زبان میں Custom یا رسم و رواج کہتے ہیں۔ Custom کی لغوی تعریف یہ کی گئی ہے:

(A Practice that by its common adoption and long, unvarying habit has come to have the force of law) (1)

"ایک ایسا عمل جو اپنی عمومی قبولیت اور لمبی مدت تک غیر متبدل عادت کے طور پر اپنائے جانے کی وجہ سے ایک قانونی قوت حاصل کرچکا ہو۔"

اِس تعریف کے مطابق عرف (Custom) وہ ہے جسے لوگوں نے عام طور پر قبول کرلیا ہو۔ اِس پر جب ایک لمبے عرصے سے غیر متبدل عادت کے طور پر عمل ہوتا رہا ہو تو ایسی عادت ایک قانونی قوت کی حامل ہوتی ہے۔ وضعی قانون میں ایک ترکیب "Custom and usage" بھی استعمال ہوتی ہے۔جس کی تعریف یہ کی جاتی ہے:

(Genral rules and practices that have become generally adopted through unvarying habit and common use) (2)

"وہ عمومی رواج اور تعامل جو عام طور پر غیر متبدل اور مشترکہ عادت کے باعث قبول کرلیے گیے ہوں۔"

اگر غور سے دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ وضعی قانون میں "Custom" کو عرف اور "Usage" کو عادت کے معنوں

---

(1) Garner, Bryan A., Black's Law Dictionary, Thomson West, 2004, 8th Edition, P.413

(2) Ibid

میں استعمال کیا جاتا ہے۔ Usage کی تعریف اِن الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

(A "Usage" is merely a customary or habitual practice. Usage denotes something that people are accustomed to do)[1]

"Usage محض ایک رواجی عادت ہے جو کسی ایسی چیز کو ظاہر کرتی ہے جسے لوگ عادتاً روجا کرتے ہوں۔"

وضعی قانون کے ماہرین اور اُصولیین نے "Custom" کے مفہوم کو اپنے اپنے انداز سے بیان کیا ہے، جن میں سے بعض کی بیان کردہ تعریفات حسب ذیل ہیں:

مشہور ماہر قانون آسٹن (Austin) کے مطابق "Custom" کی تعریف یہ ہے:

(Custom at its origin is a rule of conduct, which the governed observe spontaneously and not in pursuance of a law set by a political superior)[2]

"عرف (رسم و رواج) اپنے مأخذ کے اعتبار سے ایک ایسا طرز عمل ہے جو خود بخود وجود میں آ گیا ہو اور وہ سیاسی ارباب اختیار کے بنائے ہوئے کسی قانون پر عمل درآمد کا نتیجہ نہ ہو۔"

ہالسبری (Halsbury) کے مطابق:

(A custom is a particular rule which has existed either actually or presumptively from time immemorial and has obtained the force of law in a particular locality, although contrary to or not consistent with the general common law of the realm)[3]

"رسم و رواج (عرف) ایک مخصوص طرز عمل ہے جو حقیقتاً یا فرضاً نا معلوم وقت سے رائج رہا ہو اور کسی خاص علاقے میں قانونی طاقت کی حیثیت اختیار کر چکا ہو اگرچہ وہ وہاں عمومی قانون کے برعکس یا غیر مطابق ہو۔"

سالمنڈ کے الفاظ میں رسم و رواج کی تعریف یہ ہے:

(Custom is frequently the embodiment of those principles which have commended themselves to the national conscience as principles of justice and public utility)[4]

(1) Garner, P.413
(2) Inayat Ali, Sheikh, Commentary on the Customary Law, Law Times Publication, Lahore, 1980, P.1
(3) The Laws of England, Vol.X.P.318.
(4) Fitzgerald P.J, Salmond on Jurisprudence, Universal Law Publications New Delhi, 2006, 12th Ed., P.190

''رسم و رواج اُن اصولوں کا مجموعہ ہے جنہوں نے انصاف اور مفاد عامہ کے اصولوں کی حیثیت سے خود کو قومی ضمیر کے سپرد کر دیا ہو۔''

کارٹر (Carter) کے مطابق رسم و رواج (عرف) کی تعریف یہ ہے:

(Custom is the uniformity of conduct of all persons under like circumstances)(1)

''رسم و رواج یہ ہے کہ تمام اشخاص ایک جیسے حالات میں یکساں طرز عمل اختیار کریں۔''

ایک اور ماہر قانون ہالینڈ (Holland) کے مطابق رسم و رواج کی تعریف یہ ہے:

(Custom is generally an observed course of conduct)(2)

''رسم و رواج عمومی طور پر اپنائے ہوئے طرز عمل کا نام ہے۔''

مذکورہ بالا تمام تعریفات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وضعی قانون کے ماہرین کے نزدیک بھی رسم و رواج لوگوں کے عرف و عادت اور عمومی طور پر جانے پہچانے طرز عمل کا نام ہے۔

2۔عادت کا معنی ومفہوم

جیسا کہ اِس فصل کے شروع میں بیان کیا گیا کہ عرف اور عادت دو مختلف فنی اصطلاحات ہیں تاہم وہ تنوع اور اختلاف کے باوجود مترادف کے طور پر بھی استعمال ہوتی ہیں اور 'عرف وعادت' ترکیب کے طور پر ایک مرکب ہے۔ اِس جگہ صرف 'عادت' کے معنی ومفہوم کو بیان کیا جاتا ہے۔

(i) عادت کا لغوی معنی:

لغوی طور پر عادت کا اطلاق کسی چیز کے بار بار لوٹ کے آنے پر ہوتا ہے۔ عادت کا لفظ 'عودٗ' سے بنا ہے جس کا معنی 'لوٹنا' ہے۔ عاد یعود تعودا کا معنی 'لوٹنا' ہے جیسا کہ محاورۃً کہا جاتا ہے (رجعت عودی علی بدئي) ''یعنی میں جس طرح آیا اُسی طرح لوٹ گیا۔'' لسان العرب میں عادت کے یہی معنی بیان کیے گیے ہیں۔ (۳)

قرآن مجید میں بھی یہ لفظ اِسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

---

(1) Mahajan V.D. Jurisprudence and Legal Theory, National Law Book House, Lahore, P. 205

(2) Ibid

(۳) لسان العرب، کتاب العین، ۹/۴۳۵، بذیل مادہ ع ود

[هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ][۱]

''وہی ذات ہے جس نے تخلیق کی ابتدا کی پھر اُسی کی طرف لوٹنا ہے۔''

ابن امیر الحاجؒ نے بھی اِسی رائے کا اظہار کیا ہے کہ عادت سے مراد وہ امور ہیں جو بغیر کسی عقلی تعلق کے بار بار کیے جاتے ہیں۔[۲]

المعجم الوسیط میں عادت کا معنی اِن الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

(کل ما اعتید حتی صار فعل من غیر جهد)[۳]

''ہر وہ عمل جو بغیر کسی کوشش کے خود بخود ہو رہا ہو۔''

اِس کا دوسرا معنی یہ بیان کیا گیا ہے:

(الحالة تتكرّر على نهج واحد)[۴]

''وہ حالت جو بار بار ایک ہی طریقہ پر وقوع پذیر ہو۔''

امام راغبؒ عادت کا معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(العادة اسم لتكرير الفعل والانفعال حتى يصير ذلك سهلا تعاطيه كالطبع ولذلك قيل العادة طبيعة ثانية)[۵]

''عادت اُس فعل کا نام ہے جو بار بار کرنے اور ہونے سے ایسے آسان ہو جائے جیسے طبیعت ہوتی ہے اِس لیے عادت کو فطرت ثانیہ بھی کہا جاتا ہے۔''

اِن تمام معانی سے معلوم ہوتا ہے کہ عادت کے لغوی طور پر دو معانی مشہور ہیں۔

۱) لوٹنا ۲) کسی عمل کو بار بار دہرانا

(ii) عادت کا فقہی مفہوم:

ابن نجیمؒ نے عادت کی فقہی تعریف اِن الفاظ میں لکھی ہے:

---

(۱) الروم، ۳۰:۲۷

(۲) ابن امیر الحاج، التقریر والتحبیر، بولاق، سن ندارد، ۱/ ۲۸۹

(۳) المعجم الوسیط، ۲/ ۶۳۵

(۴) ایضًا

(۵) المفردات فی غریب القرآن، ص: ۳۶۶

(العادة: عبارة عما يستقر فی النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة)[١]

''عادت سے مراد وہ امور ہیں جو بار بار کے عمل سے قبولیت حاصل کر لیتے ہیں اور سلیم الفطرت لوگوں کے دل میں جگہ پکڑ لیتے ہیں۔''

السید شریف الجرجانیؒ نے عادت کا مفہوم بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

(العادة: وهو ما استمر الناس على حكم العقول و عادوا إليه مرة بعد أخرى)[٢]

''عادت وہ ہے جس پر لوگ عقل کے تقاضوں کے مطابق جم جائیں اور بار بار اُس کو دھرائیں۔''

مذکورہ بالا تعریفات سے اِس بات کا احساس ہوتا ہے کہ عادت میں صرف اچھی عادات شامل ہیں جو عقل سلیم کے لیے قابلِ قبول ہوں دیگر یہ کہ انفرادی عادات اور اجتماعی عادات کا فرق واضح نہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ابن امیر الحاج نے عادت کی تعریف مختلف انداز سے کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

(العادة: هی الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية)[٣]

''عادت وہ کام ہے جو بغیر کسی عقلی مداخلت کے بار بار دہرایا جائے۔''

ابن نجیمؒ اور جرجانیؒ کی تعریفات کے مقابلہ میں اِس تعریف کو زیادہ جامع قرار دیا جاسکتا ہے۔ ابن عابدینؒ نے اِسی مفہوم کو حسب ذیل الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

(العادة مأخوذ من المعاودة: فهی بتكررها و معاودتها مرة بعد أخرى، صارت معروفة مستقرة فی النفوس والعقول متعلقاة بالقبول من غير علاقة حتى صارت حقيقة)[٤]

''عادت معاودۃ سے ماخوذ ہے جو کہ تکرار اور بار بار کیے جانے کی وجہ سے ایک جانا پہچانا فعل بن جاتا ہے۔ نفوس و عقول میں جاگزیں ہو جاتا ہے اور بغیر کسی علاقہ اور قرینہ کے قابلِ قبول ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ حقیقت عرفیہ بن جاتا ہے۔''

---

(١) ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم، الاشباہ و النظائر، قدیمی کتب خانہ، کراچی، ص:٩٣

(٢) التعریفات، ص: ١٢٨

(٣) التقریر و التحبیر، ١/ ٢٨٢

(٤) مجموعہ رسائل ابن عابدین، ٢/ ١١٤

عادت دراصل فطرتِ ثانیہ ہوتی ہے اور اِس میں تکرار لازم ہے۔ جب یہ تکرار عقلی ارتباط سے پیدا ہوتا ہو تو یہ تلازم عقلی ہوگا۔

اِس اعتبار سے عادت کا فقہی و اصطلاحی مفہوم بہت وسیع ہو جاتا ہے جس کا اطلاق خصوصی طور پر درج ذیل پہلوؤں پر ہو سکتا ہے:

۱۔ اپنے خاص معاملات میں انسان جن اُمور کا عادی ہو مثلاً سونے اور کھانے پینے کی عادتیں اپنی نوعیت کے اعتبار سے انفرادی عادات میں شامل ہیں جیسا کہ ابن نجیمؒ کی تعریف سے مترشح ہوتا ہے۔

۲۔ گروہوں اور جماعتوں کی عادات جو کسی فکر و تأمل کے نتیجے میں پیدا ہوں خواہ وہ اچھی عادتیں ہوں یا بُری۔ یہ عادت کی وہ نوعیت ہے جو اپنے مصداق کے لحاظ سے عرف کے مترادف ہوتی ہے۔

۳۔ ہر متکرر حالت پر عادت کا اطلاق ہوتا ہے خواہ وہ کسی طبعی سبب سے پیدا ہوئی ہو جیسے گرم خطوں میں بلوغ کی عمر کا کم ہونا، یا خواہش نفس اور اخلاقی انحطاط سے پیدا ہوتی ہو جیسے جھوٹ کی عادت۔ یا کسی خاص سبب سے کوئی عادت پیدا ہوتی ہو جیسے عربوں کے عجمیوں سے اختلاط سے اُن کا ملکۂ عربیت خراب ہو جانا۔

۴۔ عادت دراصل کسی فعل یا عمل کے بتکرار انجام پذیری سے وجود میں آتی ہے اور اس کا دائرہ تمام حوادث و افعال پر پھیلا ہوا ہے خواہ اُن کا تعلق انفرادی شعبہ سے ہو یا اجتماعی پہلو سے۔

۵۔ عادت کے محرکات کبھی عقلی، کبھی طبعی اور کبھی اخلاقی ہوتے ہیں کیونکہ عادت کی تعریف میں وارد ہونے والے الفاظ "الامر المتکرر" کا دائرہ اُتنا ہی وسیع ہے جتنا خود انسانی زندگی کا۔

(iii) وضعی قانون میں عادت کا مفہوم

گزشتہ صفحات میں وضعی قانون میں رسم و رواج (Custom) کے تحت بیان کیا گیا کہ وضعی قانون کے ماہرین دو اصطلاحات استعمال کرتے ہیں۔ عرف یا رسم و رواج کے لیے (Custom) اور عادت کے لیے (Usage) کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ وضعی قانون میں رسم و رواج بطور مأخذِ قانون کی جتنی بھی بحث ملتی ہے وہ صرف ''Custom'' کے ابواب میں ملتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ماہرین قانون کے نزدیک عادت (Usage) کی کوئی قانونی حیثیت نہیں البتہ جب یہ عادت اجتماعی ہو اور عرف کے درجہ پر پہنچ جائے تو پھر اُس کی قانونی حیثیت ہوتی ہے لیکن پھر وہ ''Usage'' کی بجائے ''Custom'' کہلاتی ہے۔

3۔ عرف و عادت کا باہمی تعلق

ماہرینِ قانونِ اسلامی اور اصولیین کے عرف و عادت کے مابین پائے جانے والے تعلق کے بارے میں تین اقوال ہیں:

۱۔ اصولیین کا پہلا موقف یہ ہے کہ عرف و عادت کے درمیان کوئی خاص فرق نہیں اور یہ دونوں ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ یہ رائے اُن اُصولیین و فقہاء کی ہے جنہوں نے ان دونوں کی ایک ہی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

(العادة و العرف ما استقر فی النفوس و تلقته الطباع السليمة بالقبول)(۱)

''یعنی عرف و عادت وہ ہے جو نفوس میں راسخ ہو جائے اور سلیم طبیعتوں کے لیے قابلِ قبول ہو۔''

ابن عابدینؒ کی رائے بھی یہی معلوم ہوتی ہے کہ عرف و عادت ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

(فالعادة و العرف بمعنى واحد من حيث المصداق، وإن اختلفا من حيث المفهوم)(۲)

''عرف و عادت اپنے مصداق کے مطابق ہم معنی ہیں جبکہ مفہوم میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔''

محمد الخضر حسین بھی عرف و عادت کو ایک ہی مفہوم میں خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

(العرف و العادة ما يغلب على الناس من قول أو فعل أو ترک)(۳)

''عرف و عادت وہ ہے جو لوگوں میں غالب ہو خواہ قول میں یا فعل میں یا اُن کے ترک و اجتناب میں۔''

اُستاد عبدالوہاب خلاف کے خیال میں بھی عرف و عادت کی ایک ہی تعریف ہے۔ جیسا کہ اُنہوں نے لکھا ہے:

(العرف و العادة فی لسان الشرعيين لفظان مترادفان معناهما واحد)(۴)

''عرف و عادت ماہرین شریعت کی زبان میں دو مترادف الفاظ ہیں جن کا ایک ہی معنی ہے۔''

۲۔ فقہا اور اصولیین کا دوسرا قول یہ ہے کہ عرف اقوال کے ساتھ مخصوص ہے اور عادت افعال کے ساتھ۔ عبدالعزیز بخاریؒ اسی رائے کے حامل ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

(ويجوز أن يكون الاستعمال راجعا إلى القول ... و العادة راجعة إلى الفعل)(۵)

''اور درست ہے کہ عرف کا استعمال اقوال کی طرف لوٹتا ہے ... اور عادت فعل کی طرف لوٹتی ہے۔''

۳۔ اصولیین کی تیسری رائے یہ ہے کہ عرف و عادت کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت پائی جاتی ہے۔ عادت عرف سے مطلقاً عام ہے۔ یعنی ہر عرف ایک عادت ہوتا ہے لیکن ہر عادت عرف نہیں۔ اُستاذ مصطفی الزرقاء نے عرف و عادت کے درمیان اِسی نسبت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(فتكون النسبة بين العادة و العرف هی العموم و الخصوص المطلق لأن العادة أعم مطلقاً

---

(۱) العرف والعادة فی رأی الفقهاء، ص: ۸

(۲) مجموعه رسائل ابن عابدين، ۲/ ۱۱۴

(۳) الشريعة صالحة لكل زمان و مكان، ص :۳۲

(۴) خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الاسلامی فيما لانص فيه، الدار الكويتية، سن ندارد، ۲/ ۱۳۵

(۵) البخاری، عبدالعزيز، كشف الأسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی، دار الكتب العربی بيروت، الطبعة التركية، ۱۳۰۸ھ، ۲/ ۳۱۵

أبدًا، والعرف أخص)[1]

''عرف و عادت کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت پائی جاتی ہے کیونکہ عادت ہمیشہ عام ہے جبکہ عرف خاص ہے۔''

مذکورہ بالا تمام رجحانات میں سے یہ آخری رائے دو وجوہات کی بنا پر زیادہ صائب معلوم ہوتی ہے:

الف) عرف و عادت کے لغوی معانی کی دلالت کو دیکھتے ہوئے جیسا کہ کہا گیا کہ ''العادة هي الأمر المتكرر مطلقا سواء أكان ذلك التكرر من جماعة أم من فرد '' جبکہ عرف کے بارے میں کہا گیا ''فهو الأمر المتكرر المتتابع على فعله من كثيرين'' چنانچہ معلوم ہوا کہ عادت کا دائرہ عرف سے زیادہ وسیع ہے۔

(ب) دوسری وجہ اِس رائے کے معتبر ہونے کی فقہی تطبیق ہے جس میں فقہا و اصولیین نے بھی افراد کی بار بار لوٹائے جانے والی عادت کو عرف میں شمار نہیں کیا بلکہ جماعت کی قولی یا فعلی عادت پر عرف کا اطلاق کیا ہے۔

عرف و عادت کا فرق مزید یوں واضح کیا جاسکتا ہے کہ عرف وہ ہے جس پر زندگی بسر کرنے کے لیے لوگوں کی ایک جماعت متفق ہو جائے جبکہ عادت افرادِ جماعت کا بار بار دہرائے جانے والا عمل ہے۔

مزید برآں یہ کہ اُسی عادت کو عرف کہا جائے گا جو فکر و اختیار سے پیدا ہوتی ہے جیسے بعض اشیاء کو وزن سے فروخت کرنا، بعض کو پیائش سے اور بعض کو گنتی سے۔ اور وہ عادتیں جو طبعی عوامل سے پیدا ہوں وہ عرف میں شامل نہیں، مثلاً مختلف علاقوں میں بلوغ کی عمر کا مختلف ہونا۔

وضعی قانون میں بھی عرف (Custom) اور عادت (Usage) کا فرق بیان کیا گیا ہے:

(The term "Custom" and "usage" are often used interchangeably. Strictly speaking, there is a clear technical distinction between the two. Usage represents the twilight stage of custom. Custom begins where usage ends. Usage is an international habit of action that has not yet received full legal attestation. Usage may be conflicting, customs must be unified and self-consistent.)[2]

''رسم و رواج (عرف) اور عادت کی اصطلاحات اکثر مترادف کے طور پر استعمال کی جاتی ہیں لیکن محتاط انداز سے بات کی جائے تو دونوں میں مخصوص فرق ہے۔ عادت دراصل عرف کا ایک کمزور درجہ ہے کیونکہ جہاں عادت ختم ہوتی ہے وہاں سے عرف شروع ہوتا ہے۔ عادت ایک ایسا بین الاقوامی عمل ہے جس نے ابھی مکمل

---

(۱) مصطفى الزرقا، الأستاذ، المدخل الفقهي العام، دار الفكر، بيروت، ۱۹۶۸ء، ۲/ ۸۴۳

(2) Carter E. Barry & Trimble R. Phillip, International Law, George Allen and Unwin London, 5th Edition, P.109

قانونی طاقت حاصل نہیں کی ہوتی۔ اِسی طرح عادت میں اختلاف ہوسکتا ہے مگر عرف کے لیے ضروری ہے کہ وہ متفقہ اور فی نفسہٖ مربوط ہو۔"

یہی مصنف عرف و عادت میں مزید فرق واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(A custom, in the intendment of Law, is such a usage as hath obtained the farce of Law.)[1]

"عرف قانون کی زبان میں، وہ عادت ہے جس نے قانونی قوت حاصل کر لی ہو۔"

---

(1) International Law, P.109

فصل دوم:

عرف و عادت کے ارکان

ا۔ فقہ اسلامی میں عرف کے ارکان

فقہ اسلامی میں عرف کے تین ارکان بیان کیے گیے ہیں:

(i) مستقل رویہ:

عرف کے لیے ضروری ہے کہ اسے مستقل طور پر اپنایا گیا ہو۔ کسی چیز پر لوگوں کا عمل اگر کبھی کبھی ہو تو اُسے عرف نہیں کہتے۔ یہ ضروری نہیں کہ عرف پر لازماً لوگ زمانہ قدیم سے عمل کرتے آئے ہوں بلکہ لوگوں کا اُس پر مستقل رویے کے ساتھ عمل کرنا ہی کافی ہے۔

(ii) سماجی نوعیت:

ایک ایسا عمل جو بار بار کیے جانے سے انسان کا روزمرہ کا معمول بن جائے، وہ اُس فرد کی عادت کہلاتا ہے۔ اِسی طرح جب کوئی عمل ایک فرد سے تجاوز کر کے معاشرے کا معمول بن جائے اور معاشرے کے سب لوگ اُس کو جاننے لگ جائیں تو گویا معاشرے کی پہچان اُس کے ساتھ وابستہ ہوگئی۔ پس عرف کے لیے ضروری ہے کہ معاشرے کی ایسی عادت ہو جو سارے معاشرے نے اپنائی ہو۔ گویا عرف ایک سماجی رویے کا حامل ہوتا ہے جسے اجتماعی طور پر سب کا اپنایا ہوا عمل کہا جاتا ہے۔

(iii) معیاری قدر و قیمت:

قرآن مجید میں جس چیز کو 'معروف' کہا گیا وہ ایک ایسا امر ہوتا ہے جسے معاشرہ کے تمام نیک طبع لوگ پسند کرتے ہیں۔ پس عرف معیاری قدر و قیمت والا ہوتا ہے۔ لوگوں نے اُس کو خوب جانچ پرکھ کر اپنایا ہوتا ہے۔

۲۔ وضعی قانون میں عرف کے ارکان

وضعی قانون کے ماہرین نے عرف اور رسم و رواج کے چار ارکان گنوائے ہیں۔

(i) معقولیت

عرف کے لیے ضروری ہے کہ وہ انصاف کے اصولوں اور پبلک پالیسی کے مطابق ہو۔ کوئی بھی ایسی رسم قانون کا درجہ حاصل نہیں کرسکتی جو حق وصداقت اور فطری تقاضوں سے ہم آہنگ نہ ہو۔ اِس لیے ضروری ہے کہ رسم عقلی اور عملی اعتبار سے معقول ہو۔ مثال کے طور پر ہندوستان میں ہندو عورتیں اپنے خاوند کی وفات کے موقع پر خاوند کی لاش کے ساتھ ہی چِتا میں جل کر ہلاک ہو جاتی تھیں لیکن معاشرہ کی تہذیب کے ساتھ ساتھ یہ نا معقول رسم تقریباً ختم ہو چکی ہے۔ چونکہ یہ رسم نا معقول اور غیر مفید تھی لہذا قانون کا درجہ حاصل نہ کرسکی۔

اِسی لیے سالمنڈ (Salmond) کا خیال ہے:

(The authority of usage [custom] is not absolute, but conditional on a certain measure of conformity with justice and public utility)(1)

''رسم و رواج کی قانونی حیثیت مطلق نہیں بلکہ مشروط ہے انصاف اور بلکہ پالیسی کی مطابقت کے ساتھ''

قانون کی نظر میں دراصل یہ بات ضروری ہے کہ جو رسوم و رواجات معقول ہوں اُن پر ہی عمل کیا جائے۔ کیونکہ عدالت بھی ایسے رسم و رواج کو مسترد نہیں کرسکتی۔

(ii) مطابقتِ موضوعہ قانون:

رسم و رواج کے قابلِ قبول ہونے کے لیے دوسرا رکن یہ ہے کہ وہ مقننہ کے بنائے ہوئے قانون کے مطابق ہو۔ جیسا کہ سالمنڈ (Salmond) نے مزید کہا ہے:

(A Custom must not be contrary to an Act of Parliament)(2)

''رسم کو کسی طور پر مقننہ کے بنائے ہوئے قانون کے مخالف نہ ہونا چاہیے۔''

یہ ایک مانا ہوا امر ہے کہ اصول نصفت بھی موضوعہ قانون کے سامنے بے بس ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر تحریری قوانین موجود ہوں تو پھر رسم و رواج کی قانونی حیثیت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر کسی رسم و رواج کو جاری رکھنا مقصود ہو تو پھر ضروری ہے کہ وہ رسم کسی موضوعہ قانون کے خلاف نہ ہو۔ اِس لیے کوک (Coke) کہتا ہے:

(No custom or perception can take away the force of an act of parliament) (3)

---

(1) Salmond on Jurisprudence, P. 199
(2) Ibid
(3) Ibid P.200

''کوئی رسم پارلیمنٹ کے قانون کی حیثیت کو ختم نہیں کر سکتی۔''

(iii) رسم پر رضا کارانہ عمل درآمد ہو (It Must Have Been Observed as of Right)

یہ بھی ضرورت ہے کہ رواج کی پیروی سرعام ہوتی ہو۔ اس پر جبر نہ کیا جاتا ہو اور نہ ہی ایسے لوگوں کو اجازت درکار ہو جو اُس سے متاثر ہوتے ہوں، بلکہ رواج ضروری اور لازمی ہو۔ اُس پر عمل کرنے میں جبر کا عمل دخل نہ ہو اور نہ ہی چوری چھپے اُس پر عمل کیا جائے۔ اِس میں یہ بات بھی ضروری ہے کہ لوگ عرصہ دراز سے اُسے بطور حق مانتے ہوں، تسلیم کرتے ہوں اور عمل کرنے کے اِس عرصہ میں کوئی رکاوٹ اور مسئلہ درپیش نہ رہا ہو۔ جیسا کہ ڈاکٹر وی۔ ڈی مہاجن نے لکھتا ہے:

(The custom must have been followed openly, without the necessity for resource to force, and without the permission of those adversely affected by the custom being regarded as necessary) (1)

رسم کو قانون بننے کے لیے محض اُس کا رسم ہونا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ یہ زیادہ ضروری ہے کہ اُس پر معاشرے کے تمام طبقات متفق ہوں اور بلا جبر و اکراہ رضا کارانہ طور پر اُس پر عمل کرتے ہوں۔ رسم پر عمل کرنے کے لیے کسی عدالت، پارلیمنٹ یا حکام بالا اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ معاشرے کے کم و بیش سبھی افراد اُس پر استحقاق کے طور پر عمل کرتے ہوں۔

(iv) قدامت (It must be of Immemorial Antiquity)

رسم و رواج کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اتنے لمبے عرصہ سے چلا آ رہا ہو کہ قانونی الفاظ میں ''آدمی کا حافظہ اُس کے برعکس سے واقف نہ ہو''۔ جیسا کہ سالمنڈ کا کہنا ہے:

(It must have existed for so long a time that, in the language of Law, the momory of man runneth not to the contrary) (2)

کسی رسم کی اہلیت کا اندازہ اُس کی قدامت سے بھی لگایا جاتا ہے کہ وہ کتنے طویل عرصہ سے معاشرہ میں انسانوں کی عادت و مشاغل پر حاوی رہی ہے۔ معاشرے کے وہ افراد جو اُس رسم کو مانتے ہوں لازمی طور پر نہ جانتے ہوں کہ وہ رسم کب وجود میں آئی۔

---

(1) Jurisprudence and Legal Theory, P.216

(2) Salmond on Jurisprudence, P.200

باب دوم:

عرف و عادت: اقسام و شرائطِ قبولیت

فصل اول: عرف و عادت کی اقسام

۱۔ فقہ اسلامی میں عرف و عادت کی اقسام

۲۔ وضعی قانون میں عرف و عادت کی اقسام

فصل دوم: عرف و عادت کی قبولیت کی شرائط

۱۔ فقہ اسلامی میں عرف و عادت کی قبولیت کی شرائط

۲۔ وضعی قانون میں قبولیتِ عرف و عادت کی شرائط

فصل اوّل:

عرف و عادت کی اقسام

1۔ اسلامی فقہ میں عرف و عادت کی اقسام:

فقہائے اسلام نے متعدد اعتبارات سے عرف و عادت کو مختلف انواع میں تقسیم کیا ہے جن سے ایک طرف عرف و عادت اور رسم و رواج کی واقعی وسعت اور تاثیر عیاں ہوتی ہے تو دوسری طرف اسلامی قانون کے ثانوی مأخذ کے طور پر اِس کی نوعیت اور دائرہ عمل کا تعین ہوتا ہے۔ ذیل میں عرف و عادت کی اہم تقسیمات کا ذکر کیا جاتا ہے:-

(الف) تقسیم عرف بر بنائے صحت و فساد:

شریعت اسلامیہ کے مقاصد و احکام اور نصوص و دلائل کے ساتھ تعارض و ہم آہنگی کی بنا پر موضوعی صحت اور فساد کے لحاظ سے عرف و عادت کی دو قسمیں بیان کی گئیں ہیں۔ یہ بات اپنی جگہ اہم ہے کہ فقہاء کی اکثریت کا خیال ہے کہ عرف صرف وہی چیز ہے جو صحت کا ایک معیار رکھتی ہو لہذا عرفِ فاسد کوئی چیز نہیں۔

عرفِ صحیح:

صحیح عرف وہ ہے جو شریعت کی کسی نص کے مخالف نہ ہو اور نہ ہی اُس کی وجہ سے کوئی ایسی مصلحت فوت ہوتی ہو جس کا شریعت نے اعتبار و اہتمام کیا ہو اور نہ ہی وہ عرف کسی ایسی خرابی کے حصول کا ذریعہ ہو جس سے شریعت نے خبردار کیا ہو۔ عرفِ صحیح کسی حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہیں کرتا۔ ایسے عرف کی تعریف یہ کی گئی ہے:

(هو ما تعارفه الناس و ليست فيه مخالفة لنص شرعي ولا تفويت مصلحة ولا جلب مفسدة)(۱)

"عرف (وہ معاملہ ہے) جو لوگوں میں رائج ہو جائے اور اُس میں کسی نص شرعی کی مخالفت نہ پائی جائے اور نہ ہی وہ کسی شرعی مصلحت کے ضیاع یا فساد کے حصول کا سبب ہو۔"

عرف کی اِس قسم کا اعتبار تمام فقہاء کرتے ہیں کیونکہ اس کا حکم یہی ہے کہ مجتہد اپنے نظری و عملی اجتہاد میں اِس کی رعایت

---

(۱) زيدان، عبدالكريم، الوجيز فی اصول الفقه، مؤسسة الرسالة بيروت ۱۹۸۷ء، ص: ۲۵۳

کرے اور قاضی معاملات کے تصفیے کے دوران اپنے فیصلوں میں اسے پیشِ نظر رکھے۔[1]

اِس عرف کے ثبوت میں کوئی نہ کوئی شرعی نص بھی موجود ہوتی ہے۔ جیسا کہ بچے کی ماں کے لئے نان نفقہ اور پارچہ جات کے وجوب کا اعتبار مرد (خاوند) کی مالی حیثیت کے مطابق ہوگا کیونکہ یہی معروف ہے۔ قرآن مجید میں اِس ضمن میں ارشاد ہے:

[وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ][2]

''اِس صورت میں بچے کے باپ کو انہیں معروف طریقے سے کھانا اور کپڑا دینا ہوگا۔''

اِس آیت میں معروف سے مراد یہی ہے کہ خاوند جس چیز کی استطاعت رکھتا ہو وہی لازم ہو گی۔ جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد ہے:

[لِيُنْفِقْ ذُوْسَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّآ اٰتٰهُ اللّٰهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا مَآ اٰتٰهَا][3]

''خوشحال آدمی اپنی خوشحالی کے مطابق نفقہ دے اور جس کو رزق کم دیا گیا ہو وہ اُسی مال میں سے خرچ کرے جو اللہ نے اُسے دیا ہو۔ اللہ نے جس کو جتنا کچھ دیا ہے اُس سے زیادہ کا وہ مکلّف نہیں۔''

اِس آیت کی تفسیر میں ابن العربیؒ لکھتے ہیں:

(إن النفقة ليست مقدرة شرعا، و إنما تتقدر عادة بحسب الحالة من المنفق)[4]

''نفقہ کی مقدار شریعت نے متعین نہیں کی بلکہ اِس کی مقدار کا تعین منفق (خاوند) کی استطاعت کے مطابق عرف و عادت کے اعتبار سے ہوگا۔''

ابن العربیؒ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ شریعت نے بہت سے احکام کو لوگوں کے معروف طریقوں پر وضع کیا ہے جن میں حلال وحرام کے بھی کئی اقسام شامل ہیں۔[5]

اسی طرح عرف صحیح کی مثالیں عہد نبوی میں بھی ملتی ہیں جیسا کہ ناپ تول کے پیانوں کا اعتبار عرف کے مطابق ہی کیا جاتا تھا۔[6]

---

(۱) خلاف، مصادر التشريع فيما لانص فيه، ۲/ ۱۳۶

(۲) البقرہ، ۲: ۲۳۳

(۳) الطلاق، ۶۵: ۷

(۴) ابن العربی، ابوبکر محمد بن عبد اللہ، احکام القرآن، دار الکتاب العربی بیروت اولیف، ۱۴۲۵، ۴/ ۸۴۱

(۵) ایضاً

(۶) ابن قدامۃ، المغنی، ۴/ ۱۶

عرفِ صحیح کی چند دیگر مثالیں یہ ہیں :

۱۔ منگنی کے وقت لڑکی کو جو کپڑے یا دوسرا سامان دیا جاتا ہے وہ تحفہ ہوتا ہے جو کہ مہر کے سامان میں داخل نہیں سمجھا جاتا۔

۲۔ عقد نکاح کے وقت لوگوں کو مدعو کیا جانا اور اُن میں کوئی شیرینی وغیرہ تقسیم کرنا۔

۳۔ ہوٹلوں کے مالکوں کا اپنے ملازمین کو کھانا اپنے پاس سے کھلانا۔

۴۔ طلاق یا وفات کے نتیجہ میں میاں بیوی کے درمیان تفریق کے بعد مہر مؤجل کا مطالبہ کرنا۔

عرفِ فاسد:

عرفِ فاسد وہ ہے جو کسی شرعی نص کے خلاف ہو یا کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال کرنے کا باعث ہو یا کسی ضرر کے حصول یا مصلحت کے ضیاع کا سبب بنے۔ ایسا عرف ہرگز معتبر نہ ہوگا۔ عبدالکریم زیدان نے اِس کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے :

(هو ما تعارفه الناس و لكنه يخالف الشرع أويحل المحرم أويبطل الواجب أو يجلب ضررا أو يدفع مصلحة) [1]

''یہ وہ عرف ہے جو لوگوں میں متعارف ہو لیکن وہ شریعت کے مخالف ہو یا حرام کو حلال کرتا ہو یا کسی واجب کا ابطال کرتا ہو یا ضرر کو لاتا ہو یا کسی مصلحت کو ختم کرتا ہو۔''

عبدالوهاب خلاف بھی عرفِ فاسد کے بارے میں ایسے ہی الفاظ استعمال کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

(ما يتعارفه الناس مما يخالف الشرع، أو يجلب ضررا، أويفوت نفعاً) [2]

''عرفِ فاسد وہ ہے کہ جس کا لوگوں میں تعارف ہی ایسا ہو کہ وہ خلاف شریعت ہے یا وہ کسی نقصان کا باعث ہے یا اُس سے کوئی شرعی مصلحت و منفعت فوت ہوتی ہے۔''

عرفِ فاسد نا قابلِ اعتبار بلکہ واجب الاحتراز ہے۔ عرفِ فاسد کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱۔ سود پر مبنی معاہدات اور دیگر سودی حیلے کرنا۔

۲۔ بچے کی پیدائش پر شرعی منکرات پر مبنی رسومات ادا کرنا۔

۳۔ شادی کے موقع پر لڑکی کے ولی کا مہر کی رقم پر خود قبضہ کرنا۔

۴۔ عورتوں اور مردوں کا محفلوں وغیرہ میں آزادانہ اختلاط۔

---

(۱) الوجيز فی اصول الفقه، ۲/ ۲۵۳

(۲) مصادر التشريع فيما لانص فيه، ۶/ ۱۳۶

(ب) تقسیمِ عرف باعتبار وضع و استعمال:

عرف کی دوسری تقسیم وضع اور استعمال کی نوعیت کے لحاظ سے کی گئی ہے۔ اِس اعتبار سے بھی عرف کی دو قسمیں ہیں: عرف قولی اور عرف عملی۔

عرفِ قولی:

عرفِ قولی کا تعلق الفاظ و اصطلاحات کے مخصوص رواجی اطلاقات سے ہے۔ بایں طور کہ ازروئے لغت کسی لفظ کا ایک متعین معنی ہو لیکن عرفِ عام یا عرفِ خاص میں وہ لفظ کسی اور مفہوم میں استعمال ہونے لگے۔[1]

ابن امیر الحاج عرفِ قولی کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(العرف القولی هو: أن يتعارف قوم إطلاق لفظ لمعنى، بحيث لا يتبادر عند سماعه إلا ذلک المعنى)[2]

''عرفِ قولی وہ ہوتا ہے جس کے لفظی اطلاق کے معنی سے سب لوگ اِس طرح واقف ہوں کہ وہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا معنی مراد نہ لیتے ہوں۔''

امام قرافی نے عرفِ قولی کے بارے میں کہا ہے:

(العرف القولی: أن تکون عادة أهل العرف يستعملون اللفظ فی معنی معين و لم يکن ذلک لغة).[3]

''عرفِ قولی لوگوں کی وہ عادت ہے جس میں وہ لفظ کو کسی متعین معنی کے لئے استعمال کرتے ہیں اور وہ معنی لغوی بھی نہ ہو۔''

اُستاد مصطفیٰ الزرقا کی رائے حسبِ ذیل ہے:

(العرف اللفظی و هو أن يشيع بين الناس استعمال بعض الألفاظ و التراكيب فی معنی معين بحيث يصبح ذلک المعنى هو المفهوم المتبادر منها إلى أذهانهم)[4]

---

(۱) شلبی، محمد مصطفی، اصول الفقه الاسلامی، دار النهضة العربية بيروت، ۱۳۹۸ھ، ۱/ ۳۱۴

(۲) الحاج، ابن امیر، التقرير والتحبير، ۱/ ۲۸۲

(۳) قرافی، ابو العباس احمد بن ادريس، کتاب الفروق، دار احياء الکتب العربيه، ۱۳۴۶ھ، ۱/۱۷۱

(۴) المدخل الفقهی العام، ۲/ ۸۴۴

''جو الفاظ اور تراکیب کسی مخصوص معنی میں لوگوں میں شائع ہوں اور بایں طور کہ وہ وہی مخصوص معنی ذہنوں میں فوری طور پر آتا ہو۔ تو ایسے الفاظ اور تراکیب عرفِ لفظی (قولی) کہلاتے ہیں۔''

اِن تعریفات سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ عرفِ قولی میں لوگ کسی لفظ کا ایک ایسا معنی مراد لیتے ہیں جو لغوی نہیں ہوتا بلکہ معروف ہوتا ہے اور لوگوں کے درمیان اُس مفہوم کے مراد لینے میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہوتا۔ اِسی لئے ابو سنہ نے عرفِ قولی کے بارے میں کہا ہے:

(هو اللفظ المتفق على أن يراد منه غير تمام مدلوله، بحيث إذا أطلق انصرف إليه من غير قرينة)[1]

''عرفِ قولی سے مراد وہ لفظ جس سے اس کا تمام معنی مراد نہ ہو، اس طرح کہ جب وہ بولا جائے تو وہ بغیر کسی قرینہ کے اپنے عرف کی طرف راجع ہو۔''

عرفِ قولی کے لئے ضروری ہے کہ اُس کا اطلاق لفظ پر ہو اور اُس سے عرفِ عملی خارج ہو۔ یہ بھی ضروری ہے کہ ایسے عرف کو بالارادہ وضع نہ کیا گیا ہو۔ نیز ایسا عرف بغیر کسی قرینہ یا عقلی استدلال کے عرفی طور پر ہی متعین ہوا ہو۔ یعنی از روئے لغت کسی لفظ کا ایک متعین معنی ہو مگر عام استعمال میں وہی لفظ کسی دوسرے مفہوم میں استعمال ہونے لگے۔ جیسا کہ شربت کے لغوی معنی ''پینے'' کے ہیں لیکن عرف میں اِس کا استعمال ایک مخصوص مشروب کے لئے ہوتا ہے جس میں شرینی ہو۔

ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ حنفی فقہاء عرفِ قولی کو مخص تصور کرتے ہیں جبکہ شافعی فقہاء ایسا نہیں کرتے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میرے لئے غلہ خرید لو تو فقہائے احناف کے نزدیک صرف گندم مراد ہو گی جبکہ شافعیہ کے نزدیک یہ اختصاص لازمی نہ ہے۔[2]

عرفِ قولی کی دیگر مثالوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ لفظ ''ولد'' کا اطلاق لغت کے اعتبار سے لڑکے اور لڑکی دونوں کے لئے ہوتا ہے جبکہ عرف میں لوگ اِس لفظ کو صرف لڑکے کیلئے استعمال کرتے ہیں۔ اِسی طرح مچھلی کے لئے عرف میں گوشت کا لفظ استعمال نہیں کیا جاتا حالانکہ لغت اور قرآن دونوں میں مچھلی کے لئے 'لحم' یعنی گوشت کا لفظ استعمال ہوا ہے۔[3]

اِس کی ایک اور مثال لفظ 'الدابۃ' ہے جس کا اطلاق لغوی طور پر ہر رینگنے والے جانور پر ہوتا ہے جبکہ عرف میں اس لفظ کو صرف چوپائیوں کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ امام آمدی نے وضاحت فرمائی ہے کہ:

---

(۱) العرف والعادة فی رأی الفقهاء، ص: ۱۸

(۲) مجموعه رسائل ابن عابدین، ۲/ ۱۱۵

(۳) النحل، ۱۶: ۱۴

(کاختصاص لفظ الدّابة بذوات الأربع عرفاً، و إن کان فی أصل اللغة لکل ما یدبّ)[1]

''جیسا کہ لفظ دابہ کا استعمال عرفی طور پہ صرف چوپائیوں کے لئے مختص ہوگیا ہے حالانکہ لغت کے اعتبار سے یہ لفظ ہر رینگنے والے جانور کے لئے استعمال ہوتا ہے۔''

عرفِ قولی کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو مفہوم اُس سے متبادر ہوتا ہو وہ بغیر کسی قرینہ اور عقلی ارتباط کے ہونا چاہئے ورنہ وہ عرفِ قولی نہ ہوگا بلکہ مجاز ہوگا۔ استاد احمد فہمی عرفِ قولی اور مجاز کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(الفرق بین العرف القولی و بین المجاز: إذ أن العرف القولی هو المفهوم المتبادر إلی الذّهن عند الإطلاق، من غیر قرینة ولا علاقة عقلیة، بخلاف الثانی فی حاجته إلی ذلک)[2]

''عرفِ قولی اور مجاز کے درمیان فرق یہ ہے کہ عرفِ قولی سے جو مفہوم ذہن میں متبادر ہوتا ہے وہ بغیر کسی قرینہ اور عقلی استدلال کے ہوتا ہے جبکہ مجاز اِن دونوں کا محتاج ہوتا ہے۔''

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص چھوٹا سا ڈنڈا اُٹھا کر کسی شخص کو مارنے دوڑے اور کہے کہ آج تجھے جان سے مار ڈالوں گا تو یہ قرینہ ہے اِس امر کا کہ قتل مراد نہیں بلکہ صرف شدید ضرب مراد ہے۔

اِسی طرح جب کہا جائے کہ فلاں یونیورسٹی علم کی روشنی پھیلا رہی ہے تو اِس سے مراد یونیورسٹی کی عمارت نہیں بلکہ اُس کا نظام ہوتا ہے۔ چونکہ اِن مثالوں میں عرفی معنی مراد لینے کے لئے قرینہ اور عقلی ارتباط کی ضرورت ہے لہٰذا یہ عرفِ قولی کی مثالیں نہیں ہیں۔[3]

عرفِ قولی کا دائرہ اثر:

قولی عرف کے دائرہ اثر کے بارے میں فقہی اصول یہ ہے کہ ہر متکلم کے کلام کو اُس کی زبان اور اُس کے عرف پر محمول کیا جائے اور وقتِ تکلم وہی مفہوم مراد لیا جائے جو عرفاً اُس سے معلوم ہوتا ہو، چاہے وہ مفہوم حقیقی معنی کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ عرفی مفہوم کی بجائے اگر لغوی معنی مراد لیا جائے تو اقرار، عقود اور دیگر تصرفات سے متعلق متکلم کے اقوال اُس مفہوم پر محمول ہو جائیں گے جو اُس کی مراد نہیں ہیں اور نہ ہی دیگر لوگ اُس کے کلام سے وہ مفہوم مراد لیتے ہیں۔ چنانچہ فقہاء نے یہ فقہی قاعدہ

---

(۱) الآمدی، علی بن ابی علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، دار الکتب العلمیه بیروت، ۱۴۰۰ھ، ۲۷/۱

(۲) العرف والعادة، ص: ۱۸

(۳) مزید مثالوں کے لئے دیکھئے: المدخل الفقهی العام، ۲/ ۸۴۳ و ما بعد

وضع کیا ہے:

(الحقیقة تترک بدلالة العادة)[1]

"عادت کی دلالت کے باعث حقیقی (معنی) ترک کر دیا جائے گا۔"

علامہ ابن عابدینؒ اِس اُصول کی مزید وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

(یحمل کلام الحالف و الناذر و الموصی و الواقف و کل عاقد علی لغته و عرفه و إن خالفا لغة العرب و لغة الشارع)[2]

"حلف، نذر، وصیت، وقف اور دیگر تمام عقد کرنے والے افراد کے کلام کو اُن کے محاورہ اور عرف میں سمجھا جاتا ہے اگرچہ وہ عربی زبان اور شارع کی زبان سے مختلف ہو۔"

ممکن ہے ازروئے لغت کوئی لفظ کسی لازمی عقد پر دلالت کرتا ہو لیکن عرف میں اُس کا استعمال صرف ایک پختہ وعدہ کے لئے ہو۔ اِس صورت میں اُس لفظ کے صرف عرفی معنی ہی مراد ہوں گے۔

اِس اصول کے تحت فقہاء نے متعدد احکام بیان کیے ہیں، جن میں سے چند ایک حسب ذیل ہیں:-

۱۔ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر پر قدم نہ رکھوں گا تو اس کے عرفی معنی گھر میں داخل ہونے کے لئے جائیں گے اور محض باہر کھڑے ہو کر قدم اندر رکھنے کے لغوی معنی مراد نہ ہوں گے۔ چنانچہ اگر وہ بغیر قدم رکھے ہوئے مثلاً کسی پلنگ وغیرہ پر بیٹھ کر یا جانور پر سوار ہو کر، گھر میں داخل ہو گیا تو بھی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اور اُس پر کفارہ لازم آئے گا۔[3]

۲۔ کوئی شخص اگر وقف نامہ تحریر کرے تو وقف کے منتظم کے وہی فرائض ہوں گے جو عرف میں اُس کے سمجھے جاتے ہیں اور کسی طور بھی لغوی معنی مراد نہ لئے جائیں گے۔ اِسی طرح اگر کوئی شخص وقف علی الاولاد کرے کہ تمام مال و اسباب اس کی اولاد میں شرعی فرض کے مطابق تقسیم کر دیا جائے تو شرعی فرض کے معنی عرفی مراد ہوں گے جس میں لڑکے کا دُگنا حصہ اورلڑکی کا ایک حصہ ہو گا۔ اگر فریضہء شرعیہ کے مطابق وقف علی الولاد میں صراحتاً لڑکے کے دُگنے حصے اور لڑکی کے ایک حصے کا ذکر نہ ہو تو بعض فقہاء کی رائے میں تقسیم مساوات کے ساتھ عمل میں لائی جائے گی۔ اس رائے کی تائید مفتی شام یحیٰی بن المعقار کا ایک رسالہ "الرسالة المرضیه فی الفریضة الشرعیه" ہے جس میں اُنہوں نے لکھا ہے کہ شیخ محمد اعجازی

---

(۱) مجلة الاحکام العدلیة، دفعه: ۳۹

(۲) مجموعه رسائل ابن عابدین، ۲/ ۱۴۵

(۳) ایضاً

الشافعی، شیخ سالم السنہوری المالکی اور قاضی تاج الدین الحنفی کی یہی رائے ہے۔ نیز اُنہوں نے السیوطی، قاضی زکریا اور امام السبکی سے بھی اِس رائے کی تائید میں اقوال نقل کیے ہیں۔ (۱)

۳۔ عرب کے مختلف علاقوں خصوصاً شام وغیرہ میں درختوں پر پھلوں کی فروخت تضمین اور ضمان کے الفاظ سے منعقد ہو جاتی ہے حالانکہ ازروئے شریعت اس کا مفہوم الزام اور التزام کا ہے۔ اِسی طرح سواری کے جانور میں دو شریکوں میں سے ایک شریک دوسرے کو لفظ مقاصرت کے ساتھ فروخت کرتا ہے تو یہ بیع بھی عرفاً درست ہو جاتی ہے۔

۴۔ بائع فروخت شدہ شے کی ہر عیب سے برأت کی شرط عائد کر سکتا ہے اور عیب سے برأت کی ہر وہ تعبیر درست متصور ہو گی جو عرف میں اس طرح کی برأت ظاہر کرتی ہو۔ (۲)

۵۔ اگر کسی مقام کے عرف میں طلاق کی کوئی فنی تعبیر استعمال ہونے لگے اور بر سبیل عرف طلاق کا مفہوم دینے لگے تو ایسی تعبیر سے طلاق واقع ہو جائے گی، جیسا کہ ابن عابدینؒ کے زمانے میں لوگ ''علی الطلاق'' کہہ کر طلاق دینے لگے تو اُن کی رائے میں ان الفاظ سے طلاق واقع ہو جاتی تھی۔ حالانکہ طلاق عورت پر واقع ہوتی ہے مرد پر نہیں۔ (۳)

اِن مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ لوگوں کے عرف میں الفاظ، تعبیرات اور کلام کے جو مفاہیم عرف کے ذریعے سمجھے جاتے ہوں، ازروئے شریعت انہی کا اعتبار ہو گا اور کلام کی وہی مراد متعین ہو گی جو اُن کی بر سبیل عرف سمجھی جاتی ہے اور اِس سلسلے میں ہر علاقے کی بولی اور لہجے کا اعتبار ہو گا اور عوام الناس جن الفاظ اور تعبیرات کے ذریعے معاملات اور معاہدات کرتے ہوں گے، انہی الفاظ و تعبیرات کا اعتبار ہو گا اگرچہ وہ الفاظ و تعبیرات ازروئے قواعد زبان اور اصولہائے بیان غلط یا غیر فصیح ہوں۔ جیسا کہ یہ اُصول ہے:

(الأحکام الشرعیة غیر مبنیة علی الحقائق العقلیة بل علی الاعتقادات العرفیة) (۴)

''شریعت کے فیصلے خالص عقلی حقیقتوں پر مبنی نہیں ہوتے بلکہ عرفی اعتقادات پر مبنی ہوتے ہیں۔''

عرفِ عملی:

عرفِ عملی وہ ہوتا ہے جس کے مطابق کسی علاقے کے لوگوں کا عام عمل ہو۔ اُستاد مصطفیٰ الزرقا اِس کی تعریف یوں کرتے ہیں:

(العرف العملی فهو اعتیاد الناس علی شیٔ من الأفعال العادیة أو المعاملات المدنیة) (۵)

---

(۱) مجموعه رسائل ابن عابدین، ۲/ ۱۲۵ وما بعد
(۲) ایضاً
(۳) ایضاً
(۴) المجله، بذیل دفعه: ۴۰
(۵) المدخل الفقهی العام، ۲/ ۸۵۲

''عرف عملی یہ ہے کہ لوگ اپنے عادی (عام روز مرہ کے) افعال یا معاشرتی معاملات میں کسی خاص طرز یا طریقہ کے عادی ہو جائیں۔''

اِس تعریف میں 'الافعال العادیۃ' سے مراد لوگوں کی شخصی عادات جیسا کہ کھانے پینے کی عادات، لباس کی طرز اور کھیتی باڑی کے طریقے وغیرہ شامل ہیں۔ جبکہ 'المعاملات المدنیۃ' سے مراد لوگوں کے باہمی حقوق و فرائض، معاہدات اور دیگر تمام عقود شامل ہیں۔[۱]

یعنی عرف عملی یہ ہے کہ لوگ اپنے طبعی افعال یا تمدنی معاملات میں کسی خاص نہج پر ڈھل جائیں۔ عادی افعال لوگوں کا وہ عام طرزِ زندگی ہے جس پر حقوق کے تصفیہ یا اجتماعی مصالح کا دارومدار نہ ہو۔ جبکہ تمدنی معاملات کا دائرہ باہمی حقوق و فرائض اور تمام معاشرتی مصالح پر پھیلا ہوا ہے۔ عملی عرف کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ ایجاب و قبول جیسے باقاعدہ الفاظ کے بغیر کوئی معاہدہ یا خرید و فروخت کا معاملہ کرنا جیسا کہ 'بیع تعاطی' میں ہوتا ہے۔ اس بیع میں بیچنے والا خریدنے والے کو اُس کے مانگنے پر کوئی چیز دے دیتا ہے اور خریدار اُس کی قیمت ادا کر دیتا ہے حالانکہ دونوں کے درمیان باقاعدہ ایجاب و قبول نہیں ہوتا۔ امام قرافیؒ اِس بیع کے بارے میں لکھتے ہیں:

(الأفعال دون شیٔ من الأقوال)[۲]

''یہ افعال بغیر اقوال کے ہوتے ہیں۔''

ابن قدامہؒ نے بھی اِس بیع کو درست قرار دے کر اس کی مثالیں بیان کی ہیں۔[۳]

البتہ بعض فقہاء نے 'بیع تعاطی' کی صحت پر اعتراض کیا ہے۔ جب کہ بیع تعاطی کو درست قرار دینے والوں کی سب سے مضبوط دلیل یہ ہے:

(العرف، فقد جری عرف الناس قدیماً و حدیثاً علی اعتبار البیع بالمعاطاۃ، و لم ینکر ذلک أحد)[۴]

''قدیم اور جدید عرف کے مطابق سب لوگوں نے بیع تعاطی کو قبول کیا ہے اور کسی نے بھی اُس کا انکار نہیں کیا۔''

ابن قدامہؒ اِس ساری بحث کے بعد گفتگو کو سمیٹتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

(۱) المدخل الفقھی العام، ۲/ ۸۴۴
(۲) کتاب الفروق، ۳/۱۴۳؛ الفرق: ۱۵۷
(۳) المغنی، ۳/۴۸۱
(۴) ایضاً

(ولنا: أن الله أحل البيع، و لم يبين كيفية، فوجب الرجوع فيه إلى العرف ...... و لأن الناس يتبايعون في أسواقهم بالمعاطاة في كل عصر)(۱)

''اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے مگر اُس کی کوئی معین کیفیت بیان نہیں فرمائی لہٰذا ضروری ہے کہ اِس بارے میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے ...... چنانچہ ہر زمانے کے لوگ بازاروں میں بیع تعاطی کو اپناتے رہے ہیں۔''

۲۔ عام لوگوں کے لئے جو حمام بنائے جاتے ہیں ان میں داخل ہو کر نہانا اور داخل ہونے سے پہلے وہاں ٹھہرنے کی مدت اور غسل میں استعمال کے لئے پانی کی مقدار طے نہ کرنا، عملی عرف پر مبنی ہے۔

۳۔ کسی کاریگر یا کارخانے سے گھر کے برتن اور جوتے بنواتے وقت عموماً اُجرت متعین ہوتی ہے جو بغیر طے کئے ادا کی جاتی ہے۔

۴۔ کرائے کے مکانوں اور دکانوں کا کرایہ ماہوار ادا کرنا مبنی بر عرف عملی ہے۔

۵۔ بعض اشیاء مثلاً لکڑی، کوئلہ اور گندم میں لوگ اِس امر کے عادی ہوتے ہیں اور سب اس امر سے واقف ہوتے ہیں کہ خریداری کے بعد ان اشیاء کا خریدار کے گھر تک پہنچانا فروخت کنندہ کے ذمے ہے یا جیسا بھی عرف ہو گا ویسا ہی کیا جائے گا۔

۶۔ بعض مواقع، مقامات اور حالات میں مخصوص قسم کے کھانے یا جانوروں کا گوشت استعمال کرنا اور مخصوص لباس و آلات وغیرہ کا استعمال کرنا بھی رواج پر مبنی ہے۔(۲)

عرفِ عملی کا دائرہ اثر:

فقہ اسلامی کا گہرا مطالعہ کرنے سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ اگر عرف کسی شرعی نص سے معارض نہ ہو تو افعالِ عادت اور تمدنی معاملات میں عملی عرف کو حجت اور سلطانِ مطلق (Absolute Jurisdiction) اور سیادت تامہ (Complete Authority) حاصل ہے اور اِسی عملی عرف کی روشنی میں اکثر احکام طے پاتے ہیں۔ اِسی عرف کی روشنی میں مختلف اجتہادی معاملات کے نتائج ظہور پذیر ہوں گے اور اِسی کی روشنی میں فرائض اور ذمہ داریوں کا تعین ہو گا۔ عملی عرف پر مبنی احکام کی چند مثالیں حسب ذیل بیان کی جاتی ہیں:

۱۔ ایک شخص نے دوسرے کو گوشت یا روٹی خریدنے کے لئے اپنا وکیل مقرر کیا تو یہ عقد وکالت اسی گوشت اور روٹی کے

---

(۱) المغنی، ۸۴۴/۲

(۲) مجموعہ رسائل، ۱۱۵/۲ و ما بعد

بارے میں منعقد ہوگا جو اس علاقے یا شہر کے لوگوں کی عادت کے موافق ہوگا۔ اگر وکیل علاقے کے عرف و عادت کے برخلاف گوشت اور روٹی خریدے گا تو وہ خود اُس خریداری کا ذمہ دار ہوگا اور یہ خریداری قبول کرنا مؤکل پہ لازم نہ ہوگا۔[1]

۲۔ اگر کسی شہر کے لوگ بکری کا گوشت کھانے کے عادی ہوں اور وہاں کوئی شخص گوشت نہ کھانے کی قسم کھائے اور پھر وہ گائے کا گوشت کھالے یا اونٹ کا گوشت کھالے یا مچھلی کھالے تو حانث نہ ہوگا اور نہ ہی اُس پہ کفارہ لازم آئے گا۔ یہی صورت اُس وقت برقرار رہے گی جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ حیوان پر سوار نہ ہوگا تو اس کی قسم صرف اُسی صورت میں ٹوٹے گی جب وہ اُن جانوروں میں سے کسی پر سواری کرے گا جن پر عرف و عادت کے مطابق سواری کی جاتی ہے۔ چنانچہ شیر پر یا انسان پر سواری سے قسم نہ ٹوٹے گی حالانکہ وہ دونوں (شیر اور انسان) بھی حیوان ہیں۔ اِسی طرح اگر کسی نے سامان گھر تک لانے کے لئے مزدور سے اُجرت پر معاملہ کیا تو مزدور کی ذمہ داری سامان گھر کے دروازے یا گھر کے اندر تک پہنچانے کے سلسلہ میں عرف کے مطابق ہوگی۔[2]

۳۔ عرف عملی کی ایک اور مثال یہ ہے کہ شوہر پر بیوی کا نفقہ عرف و عادت کے مطابق ہی لازم ہے یعنی شوہر بیوی کی اُس معیار کے مطابق ضروریات پوری کرنے کا پابند ہے جس معیار کے مطابق اُس سماجی اور معاشی حیثیت کی حامل دیگر عورتوں کے ساتھ کی جاتی ہے۔ مطلب یہ کہ نان نفقہ کی کیفیت، نوعیت اور مقدار کا تعین تمام تر عرف پر مبنی ہوگا۔[3]

اِن تمام مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ الفاظ و افعال کے مفہوم کا تعین عرف سے ہوتا ہے اور اِس سلسلہ میں لوگوں کی عادت فیصلہ کن ہوتی ہے اور جملہ احکام عرف و عادت کی روشنی میں ہی طے کئے جاتے ہیں۔ اِس کے لئے جو کلیہ بنیاد فراہم کرتا ہے وہ یہ ہے:

(العادة محكمة)[4]

"عادت بناءِ حکم بن سکتی ہے۔"

اِس قاعدے کی دیگر مثالوں میں سے ایک کی تصریح مجلّہ الاحکام العدلیہ کے مادہ: ۵۵۵ کی شرح کے تحت یوں درج ہے:

(لو استكريت دابة من دون بيان مقدار الحمل ولا التعين باشارة يحمل مقداره على العرف

---

(۱) مجموعہ رسائل، ۲/ ۱۱۵

(۲) المدخل الفقهی العام، ۲/ ۸۵۶

(۳) ایضاً

(۴) المجلہ، دفعہ: ۳۶

و العادة.)[1]

”اگر کوئی جانور کرائے پر لیا گیا اور باربرداری کی مقدار متعین نہیں کی گئی اور نہ کسی اشارہ سے یہ تعیین کی گئی تو مقدار کا تعین عرف اور عادت کے مطابق ہو گا۔“

۴۔ گھر اور دوکان کرایہ پر لینے کی صورت میں اس کے استعمال کی صورت، کیفیت اور نوعیت بھی عرف و عادت کے مطابق ہی ہو گی بشرطیکہ اس کے خلاف طے نہ کیا گیا ہو۔ گھر کے عرف میں رہائش اور دوکان کے عرف میں اُس کے اندر سامانِ تجارت رکھنا ہے اور یہ دونوں چیزیں کسی وضاحت کے بغیر ہی خود بخود طے شدہ اُمور ہوں گے۔ اِس کے لئے اصول یہ ہے کہ:

(المعروف عرفاً کالمشروط شرطًا)[2]

”عرف میں جو بات متعارف ہو وہ ایسی ہو گی جیسے معاملہ میں کوئی بات شرط لگا کر طے کر لی گئی ہو۔“

یعنی گھر میں سامان رکھنے، اُس کے استعمال کی تمام تر نوعیت اور گھر کو نقصان نہ پہنچانے کے جملہ امور بذریعہ عرف طے ہوں گے۔

اگر کوئی امر ازروئے عرف متعین نہ ہوتا ہو تو اُس کی تصریح معاہدہ میں لازمی ہے۔ مثلاً زمین بٹائی پر دینے کی صورت میں یہ تصریح لازمی ہے کہ مزارع فلاں فصل کی کاشت کرے یا اُسے اجازت ہے کہ وہ جو چاہے کاشت کر سکتا ہے۔ کیونکہ زمین میں بہت سی اشیاء بوئی جا سکتی ہیں جن کی افادیت ایک دوسری سے مختلف ہونے کے ساتھ ساتھ زمین پر اُن کے اثرات بھی مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس معاملہ میں صراحت ضروری ہے تاکہ بعد میں کوئی پریشانی نہ ہو۔[3]

۵۔ حق جوار (پڑوس کے حق) کے سلسلہ میں بھی فقہی تصریحات موجود ہیں کہ کس فعل سے پڑوس کے حق کو نقصان پہنچتا ہے۔ اِس امر کی تعیین بھی عرف و عادت کی بنیاد پر ہی ہو گی۔ مثلاً اگر کسی نے اپنے گھر میں آگ جلائی جس کی چنگاری اُڑ کر دوسرے کے گھر میں چلی گئی اور اُس کی کوئی چیز جل گئی تو اگر یہ آگ اُس حد تک تھی جس حد تک لوگ عام طور پر جلاتے ہیں تو آگ جلانے والے کو کوئی تاوان ادا نہ کرنا ہو گا اور اگر مقدارِ آگ لوگوں کے عرف سے زیادہ ہو تو تاوان ادا کرنا ہو گا۔

۶۔ اِسی طرح کی ایک مثال یہ ہے کہ جب کوئی شے ودیع کے قبضہ میں بطور امانت ہوتی ہے تو اُس شے میں کسی نقصان کے واقع ہو جانے کے تعین میں بھی عرف و عادت کو ہی بنیاد بنایا جائے گا۔[4]

---

(۱) اتاسی محمد خالد، شرح مجلة الاحکام العدلیة، مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ، س ن، بذیل دفعہ: ۵۵۵

(۲) المجلة، دفعہ: ۴۳

(۳) شرح مجلہ، بذیل دفعات: ۵۲۷۔۵۲۸

(۴) المدخل الفقهی العام، ۸۵۹/۲

ان مثالوں کے علاوہ عرفِ عملی کی قانونی تاثیر کھانے، پینے، لباس، حفاظت اور انتفاع وغیرہ جیسے افعال میں بلحاظ کمیت اور کیفیت قیود عائد کرنے، ذمے داریوں کا تعین کرنے اور تمدن تعلقات میں ضمانتیں فراہم کرنے میں جاری ہوتی ہے۔

تمدنی معاملات سے متعلق عرفِ عملی کا دائرۂ اثر:

بعض تمدنی معاملات میں جہاں عرف پر اعتماد کرتے ہوئے متعاقدین بعض امور کی تصریح نہیں کرتے، ان میں حقوق کے اثبات اور عدم اثبات میں عرف ہی فیصلہ کن ہوگا۔ (بشرطیکہ عرف نص کے معارض نہ ہو) بلکہ خود بعض نصوص شریعت نے بعض فرعی احکام عرف کے پس منظر میں بیان کیے ہیں اور فقہاء نے معاملات کی تفصیلات اور جزئیات میں عرف کو فیصلہ کن قرار دیا ہے۔

تمدنی معاملات میں عرف کی قانونی کارفرمائی کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:-

۱۔ اگر ایک دوست اپنے دوست کے گھر میں مہمان ہو تو وہ میزبان کی اجازت کے بغیر کھانے پینے سے متعلق اشیاء استعمال کر سکتا ہے اور اگر اس سے کوئی شے ٹوٹ جائے جس میں اس کی اپنی تعدی کو دخل نہ ہو تو وہ ذمے دار نہ ہوگا۔ اب رہا یہ معاملہ کہ وہ گھر کی کون سی اشیاء بلا اجازت استعمال کر سکتا ہے اور کس طرح کا استعمال عام تعدی کے ضمن میں آئے گا۔ ان امور کے فیصلے کا مدار عرف پر ہے۔ اسی طرح باغوں میں اگر کوئی پھل درخت سے گر گیا اور کسی نے اسے باغ کے مالک کی اجازت کے بغیر اُٹھا لیا تو وہ اس کی قیمت کی ادائیگی کا ذمہ دار نہیں ہوگا الا یہ کہ باغ کے مالک نے اس طرح کے پھل اُٹھانے سے منع کر رکھا ہو، یا مالک خود ہی گرا ہوا پھل چن رہا ہو تو ایسا پھل اُٹھا کر کھا لینے والا قیمت کی ادائیگی کا ذمے دار ہوگا۔[۱]

۲۔ حضرت ابن عباس ؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ:

﴿الثيب أحق بنفسها من وليها و البكر تستأذن في نفسها و إذنها صماتها﴾[۲]

”ثیبہ (شوہر دیدہ) اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے۔ باکرہ سے اجازت لی جائے گی اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے۔“

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی بارگاہ میں عرض کیا گیا:

﴿فان البكر تستحي و تسكت قال هو اذنها﴾[۳]

”کنواری لڑکی شرماتی ہے اور خاموش رہتی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کی خاموشی ہی اس کی اجازت ہے۔“

---

(۱) المدخل الفقهي العام، ۸۵۹/۲

(۲) مسلم، الصحيح، كتاب النكاح، ۴۵۵/۱، قديمي كتب خانه كراچي، طبع دوم ۱۳۷۵ھ

(۳) نسائي، السنن، كتاب النكاح، اذن البكر، ۷۷/۲، قديمي كتب خانه كراچي، سن ندارد

فقہاء نے وقتِ نکاح باکرہ لڑکی کے سکوت کو اس کی اجازت قرار دینے کی تعلیل عرف سے کی ہے۔ چنانچہ فقہاء فرماتے ہیں کہ کنواری لڑکی میں شرم وحیا زیادہ ہوتی ہے اس لیے وہ اپنی رضامندی کو الفاظ کے ذریعے ظاہر کرنے کی بجائے خاموشی ہی کے ذریعے ظاہر کرتی ہے اور یہ شرم و حیا عام طور پر متوسط مسلمان گھرانوں کی لڑکیوں میں پائی جاتی ہے۔ جن کی تعلیم و تربیت اسلامی احساس اور سماجی ماحول کے تحت آزاد ماحول میں نہیں ہوتی۔ اگر کسی معاشرے میں لڑکیوں کی شرم و حیا کی یہ کیفیت نہ ہو بلکہ لڑکیاں اپنے معاملات پر بلا تکلف اظہارِ رائے کرتی ہوں تو ان کی خاموشی رضا متصور نہیں ہوگی اور ان کا حکم ثیبہ کی طرح ہو جائے گا۔ ثیبہ (شوہر دیدہ) عورت کے سکوت کو شریعت نے اس کی رضا قرار نہیں دیا بلکہ اس کے لیے لازمی قرار دیا ہے کہ وہ اپنی رضامندی کا اظہار الفاظ میں کرے۔[۱]

۳۔ فقہاء کرام نے عقود التعاطی (ہاتھ در ہاتھ معاملات) کو جائز اور درست کہا ہے کہ متعاقدین ایجاب اور قبول کے الفاظ زبان سے نہ کہیں بلکہ صورتحال کو ایجاب وقبول کے قائم مقام سمجھتے ہوئے خریدار قیمت ادا کر کے خریدی ہوئی چیز لے لے۔ جیسے آج کل تجارتی مراکز میں اشیاء پر قیمتوں کی چٹیں لگی ہوتی ہیں خریدار ان کو خود اُٹھا لیتا ہے اور کاؤنٹر پر اس کی قیمت ادا کرتا ہے اور ایجاب وقبول کے الفاظ جیسا کہ میں نے یہ چیز خریدی اور میں نے یہ شے فروخت کی، کا تبادلہ نہیں ہوتا، کیونکہ تجارتی مرکز میں کسی شے کا رکھا ہوا ہونا ہی ایسی صورتحال ہے جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اس کے مالک نے اسے برائے فروخت رکھا ہے اور خریدار کا دوکان میں جانا اور اپنی منتخب شے کا اُٹھا لینا ہی اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ وہ اس شے کا خریدار ہے اور عرفِ عام اس صورتحال کو خرید وفروخت کی صورتحال کے طور پر تسلیم کرتا ہے۔[۲]

۴۔ عوض والے معاملات (خرید و فروخت) میں جو ذمے داریاں ضمنی طور پر پیدا ہوں اور ہر دو معاملہ کرنے والے (متعاقدین) اس کی کوئی صراحت نہ کریں تو وہ ذمے داری عرف کے مطابق کسی فریق پر عائد ہوگی۔ مثلاً دلال کی اُجرت، معاملہ کی لکھوائی، رسید کی لکھوائی، فروخت کنندہ کے گودام سے سامان نکلوا کر خریدار کے حوالے کرنے کی اُجرت اور ناپنے اور تولنے کی اُجرت، بس وغیرہ پر مسافروں کے سامان کے رکھنے کی اُجرت اور درختوں پر لگے ہوئے پھل کی فروخت کی صورت میں اس پھل کے توڑنے کی اُجرت۔ غرض اس طرح کے تمام معاملات میں حکمِ عرف ہی فیصل ہوگا۔

اور اگر کوئی ذمے داری ایسی ہو جس کے بارے میں کوئی عرف موجود نہ ہو تو اس کے بارے میں فقہائے اسلام نے یہ ضابطہ وضع کیا ہے کہ:

(إن ما يتوقف عليه تسليم الثمن فعلى المشترى وما يتوقف عليه تسليم المبيع

---

(۱) المدخل الفقهى العام، ۸٦۱/۲

(۲) ایضاً

فعلی البائع)[1]

''جس چیز پر قیمت کی سپردگی موقوف ہے تو یہ خریدار پر لازم ہے اور جس چیز پر مبیع کی سپردگی لازم ہے تو یہ فروخت کنندہ پر لازم ہے۔''

مجلّہ کی دفعہ نمبر ۲۸۸ ہے کہ:

(المؤنہ المتعلقة بالثمن تلزم المشتری فیلزمه وحده اجرة النقود و وزنها وما اشبه ذالک)[2]

''قیمت سے متعلق ذمے داری خریدار پر عائد ہوگی اور قیمت نقد کے شمار اور اس کے وزن وغیرہ کی اُجرت اسی پر لازم ہوگی۔''

لیکن اگر فروخت کنندہ قیمت وصول کر چکا ہے لیکن رقم کے کھوٹا ہونے (وغیرہ) کی بنا پر بدلوانا چاہتا ہے تو اب اس کے شمار، وزن اور پرکھ وغیرہ کی ذمے داری فروخت کنندہ پر عائد ہوگی۔

مجلّہ کی دفعہ ۲۸۹ میں ہے کہ:

(المؤنة المتعلقة بتسلیم البیع تلزم البائع وحده فأجرة المکیال للمکیلات والوزن للموزونات المبیعة تلزم البائع وحده.)[3]

''فروخت شدہ شے کی سپردگی سے متعلق باربرداری صرف بائع پر لازم ہے یعنی فروخت شدہ اشیاء کی ناپ تول کی اُجرت بائع کے ذمے ہے۔''

مالک کے کسی شے کے فروخت کرنے میں دلال کی اُجرت کی ادائیگی عرف کے مطابق ہوگی کہ اگر ازروئے عرف یہ اُجرت فروخت کنندہ کے ذمے آتی ہے تو اس پر عائد ہوگی اور اگر خریدار کے ذمے ادائیگی ہوا کرتی ہے تو اس کے ذمے ہوگی۔[4]

غرض ایک معاملہ کے ضمن میں پیدا ہونے والی ذمے داریاں ازروئے شریعت اسی شخص پر عائد ہوں گی جس پر ازروئے عرف ہوا کرتی ہیں۔ مثلاً اصول تو یہی ہے کہ خریدار نے جو شے خریدی ہے وہ اس کو اپنے گھر لانے کا خرچہ خود برداشت کرے لیکن اگر کسی شے کے بارے میں یہ عرف ہو کہ اسے فروخت کنندہ گھر تک پہنچاتا ہو تو بہ تقاضائے عرف اس شے کا خریدار کے گھر تک

---

(۱) المدخل الفقهی العام، ۸۶۱/۲

(۲) مجلة الاحکام العدلیة، دفعہ: ۲۸۸

(۳) محولہ بالا، دفعہ: ۲۸۹

(۴) شرح المجلہ، بذیل دفعہ: ۲۸۹

پہنچانا فروخت کنندہ کے ذمے ہوگا۔[۱]

۵۔ فروخت شدہ شے کی بیع میں اس سے متصل، پیوست اور اس کی تابع اشیاء کے داخل ہونے کے بارے میں فقہاء نے کچھ اصول بیان کیے ہیں۔ ان کا خلاصہ حسب ذیل ہے:[۲]

(ا) پہلا اصول یہ ہے کہ جس شے پر بلحاظ عرف فروخت شدہ شے کا اطلاق ہو وہ بیع میں داخل ہے اگرچہ اس کا ذکر صراحتاً نہ ہوا ہو۔

(ب) دوسرا اصول یہ ہے کہ جو شے فروخت شدہ سے مستقل پیوست ہو وہ اُسی شے کی تابع ہوگی اور بیع میں داخل ہوگی۔

(ج) تیسرا اصول یہ ہے کہ جو شے ان دونوں قسموں میں داخل نہ ہو اور اس کا تعلق اس فروخت شدہ شے کی سہولتوں (مرافق) اور حقوق سے ہو تو اگر معاملہ میں ان کا ذکر ہوا ہے تو وہ اس میں داخل ہوں گی ورنہ نہیں۔

غرض جس شے کے بارے میں عرف یہ ہو کہ وہ فروخت شدہ شے کے مشتملات میں سے ہے تو وہ بغیر ذکر اس شے کی فروخت میں داخل ہوگی۔ مثلاً باورچی خانہ، بیت الخلاء، گھر کا صحن اور بالائی حصہ گھر کی فروخت میں داخل ہیں خواہ ان سہولتوں کا ذکر کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔

فقہائے اسلام کا عمومی مؤقف یہی ہے کہ عرف کی رو سے بالائی حصہ ہر حال میں معاملہ فروخت میں داخل ہے خواہ رہائشی جگہ کی فروخت گھر کے نام سے ہوئی ہو یا مکان کے نام سے یا احاطہ (بلڈنگ) کے نام سے کیونکہ احکام کا مدار عرف پر ہوتا ہے۔ (الاحکام تبنی علی العرف) تاہم اس سلسلے میں ہر علاقے اور وہاں کے لوگوں کے عرف کا اعتبار ہوگا۔[۳]

آج کل متعدد منزلوں پر فلیٹ علیحدہ فروخت ہوتے ہیں اس لیے اسی عرف کا اعتبار ہوگا۔

فقہاء نے کہا ہے کہ گھر کی فروخت میں بلا ذکر پینے کے پانی، گزرنے کے راستے اور پانی گزرنے کے راستے کی سہولتیں داخل نہیں ہیں۔[۴] لیکن علامہ ابن عابدینؒ نے فتویٰ دیا کہ ہمارے یہاں کے عرف میں گھر کی فروخت میں حق الشرب داخل ہے۔ اور یہی ہمارے یہاں کے شہروں کا رواج ہے کہ گھروں میں پانی کے نلکے نصب ہوتے ہیں اور بایں صورت وہ گھر کی فروخت میں داخل ہوتے ہیں۔[۵]

---

(۱) المدخل الفقهی العام، ج: ۲ ص: ۸۶۴

(۲) شرح مجله بذیل دفعه: ۲۳۰

(۳) ایضاً

(۴) محوله بالا، بذیل دفعه: ۲۳۵

(۵) مجموعه رسائل، ۲/ ۱۳۷

۶۔ ازروئے شریعت معاملہ فروخت کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ قیمت معلوم و متعین ہو یا سامنے موجود ہو، لیکن جو کرنسی کسی شہر میں مروّج ہو اور اس کی نوعیت اور قیمت معلوم و متعارف ہو تو معاملہ کرتے وقت اس کے تفصیلی تعین کی ضرورت نہیں رہے گی کہ عرف نے اس کی کیفیت اور نوعیت متعین کر دی ہے اور کسی ملک میں مختلف کرنسیاں مروّج ہوں تو معاملہ میں عدم ذکر کی صورت میں اسی کا اعتبار ہوگا، لیکن اگر کئی کرنسیاں یکساں مروّج ہوں تو معاملہ میں عدم ذکر کی صورت میں بیع (فروخت) فاسد ہو جائے گی۔ (۱)

۷۔ مکان کے کرایوں اور مزدوروں کی اُجرتوں اور کام کے معاوضوں کو اگر معاملہ میں طے نہ کیا گیا ہو تو ان کا فیصلہ عرف سے ہوگا۔ (۲)

۸۔ اگر باپ نے بیٹی کو جہیز دیا اور بعد میں اختلاف ہوا کہ باپ نے کہا کہ میں نے سامان بطور عاریت دیا تھا اس لیے اسے واپس کیا جائے اور بیٹی نے کہا کہ بطور ملکیت دیا تھا اس لیے اسی کا ہے یا اگر بیٹی مرگئی اور میراث کے سلسلے میں یہ اختلاف باپ اور داماد کے درمیان ہوا تو اس بارے میں عرف و عادت سے فیصلہ ہوگا کہ اگر اس حیثیت کا باپ اس طرح کا جہیز بیٹی کو بطور ملکیت دیا کرتا ہے تو یہ جہیز بیٹی کی ملکیت ہوگا اور اس کے مرنے کے بعد اس میں شوہر کا حصہ ہوگا ورنہ بصورتِ دیگر یہ جہیز عاریت متصور ہوگا اور باپ کو دلایا جائے گا۔ (۳)

۹۔ ہر طرح کی تحریروں، رسیدوں اور چیک میں عرف و عادت کا اعتبار ہوگا اور ان کے 'واضح اور مرسوم' ہونے کی صورت میں وہ زبان سے کہے گئے الفاظ کی طرح معتبر ہوں گے۔ واضح سے مراد یہ ہے کہ تحریر ایسی ہو جو پڑھی جاسکے' یعنی اگر کسی نے انگلی سے ہوا میں لکھ دیا تو اس کا اعتبار نہیں ہے اور مرسوم کا مفہوم یہ ہے کہ وہ رسوم اور عادت کے مطابق ہو۔ مثلاً تحریروں کے لیے ضروری ہے کہ کاغذ پر لکھی گئی ہوں۔ عنوان مذکور ہو، مرسل اور مرسل الیہ کے نام مذکور ہوں اور مرسل کی مہر لگی ہو یا اس کے دستخط موجود ہوں۔

ہڈی اور درخت کے پتے اور کھال پر لکھی ہوئی تحریر کا آج کل کے عرف کے مطابق اعتبار نہیں ہے اور دورِ جدید کے عرف میں مرسل کے نام کی بھی ضرورت نہیں ہے بلکہ مرسل الیہ کا نام اور تحریر کے نیچے مرسل کے دستخط کافی ہیں اور رسید اور چیک میں صرف دستخط کافی ہیں اور اعتراف و اقرار کے الفاظ کی بھی ضرورت نہیں ہے کہ دستخط ہی عرف کی رو سے تسلیم و رضا ظاہر کر دیتے ہیں۔ (۴)

---

(۱) شرح مجلہ بذیل دفعہ: ۲۴۰
(۲) ایضاً
(۳) محولہ بالا، بذیل دفعہ: ۲۴۱
(۴) المدخل الفقهي العام، ۲/ ۸۶۶۔۸۶۹

(ج) تقسیمِ عرف باعتبار عموم و خصوص:

عرف کے استعمال کے عموم اور خصوص کی بنا پر عرف کی دو قسمیں ہیں: عرفِ عام اور عرفِ خاص:

عرفِ عام:

عرف عام وہ ہے جس پر تمام علاقوں کے لوگ متفق ہوں۔ فقہائے احناف اِس عرف کے سبب جب قیاس کو ترک کرتے ہیں تو اِسے استحسان بالعرف کہتے ہیں۔ ابن عابدینؒ نے اس عرف کی تعریف حسب ذیل کی ہے:

(هو ما تعامله عامة أهل البلاد سواء كان قديما أو حديثاً) (1)

''وہ عرف جس پر بلادِ اسلامیہ کے تمام لوگوں کا عمل ہو خواہ وہ قدیم ہو یا جدید۔''

مصطفیٰ الزرقاء نے اِس عرف کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

(هو الذی يكون ماشيًا فی جميع البلاد بين جميع الناس فی أمر من الأمور.) (2)

''یہ عرف تمام علاقوں کے تمام لوگوں کے درمیان اُن کے معاملات میں جاری ہوتا ہے۔''

استاد مصطفیٰ شلبی کے الفاظ یہ ہیں:

(هو ما تعارفه الناس فی كل البلاد فی عصر من العصور قديما كان أو حديثا) (3)

''وہ عرف ہے جس پر کسی ایک دَور میں تمام ممالک اسلامیہ کے عام لوگوں کا تعامل ہو، خواہ وہ تعامل قدیم ہو یا جدید۔''

اِن تعریفات کی روشنی میں کہا جائے گا کہ عرفِ عام یہ ہے کہ کسی بھی ملک یا تمام اسلامی ممالک کے عام شہری اُس پر متفق ہوں۔ اِس عرف کی بہت سی مثالوں میں سے فقہاء بالعموم استصناع یعنی آرڈر پر چیزیں بنوانے کا معاہدہ پیش کرتے ہیں۔ جیسا کہ آج کل اِس کا عام رواج ہے اور عام طور پر تمام لوگ اِس پر متفق ہیں۔ حالانکہ شرعی طور پر یہ بیع 'ما لیس عنده' کے ذیل میں آتی ہے لیکن عرفِ عام ہونے کی وجہ سے اور کثرت استعمال کی بنا پر اِس میں سے دھوکہ وغیرہ کا اندیشہ دُور ہو گیا ہے۔

اِس کی دیگر مثالوں میں سے حمام میں جا کر غسل کرنے کا معاملہ، پھلوں کو درختوں پر رکھ چھوڑنے کا رواج، مہر میں تعجیل و تاجیل کا رواج اور جائیداد منقولہ کے وقف اہم ہیں۔ اِس عرف کا حکم یہ بیان کیا گیا ہے:

---

(1) مجموعہ رسائل، ۲/ ۱۶۶

(2) المدخل الفقهی العام، ۲/ ۸۴۸

(3) اصول الفقه الاسلامی، ۱/ ۳۱۵

(یثبت به الحکم العام و یترک به القیاس و یخصص به العام الظنّی)[1]

''اس کے ذریعے حکم عام کا اثبات، قیاس کا ترک اور عام ظنی کی تخصیص جائز ہے۔''

علامہ ابن عابدینؒ کا یہ بھی کہنا ہے کہ عرفِ عام وہ ہے جس پر عہد صحابہ ﷺ سے لے کر ہمارے عہد تک عمل ہوتا رہا ہو۔ ایسے عرف کی فقہاء کے ہاں بہت اہمیت رہی ہے اور وہ اُس سے شرعی احکام ثابت کرتے رہے ہیں، بلکہ اُن کا کہنا تھا کہ:

(ان العرف بمنزلة الإجماع عند عدم النص)[2]

''عرفِ عام اجماع کے حکم میں ہے بشرطیکہ کوئی دیگر نص موجود نہ ہو۔''

فقہائے احناف نے عرفِ عام کو جو اہمیت دی ہے اُس کا سبب بیان کرتے ہوئے ابو زہرہ مصریؒ لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کی فقہ کی بنیاد اِس بات پر ہے کہ حکم معتمد اور قابلِ اطمینان قول سے اخذ کیا جائے اور امر قبیح سے گریز کیا جائے اور لوگوں کے معاملات پر نظر رکھی جائے۔ جب تک معاملات کی استقامت اور صلاحیت پر زد نہ آئے، قیاس سے کام لیا جائے مگر جب قیاس میں قباحت پیدا ہو جائے تو استحسان کی طرف رجوع کیا جائے اور جہاں استحسان بھی کام نہ دے وہاں لوگوں کے تعامل کو دیکھا جائے۔[3]

عرفِ خاص:

عرفِ خاص وہ ہے جو کسی خاص مقام اور طبقہ میں مشہور ہو جیسے تاجروں اور کسانوں کا عرف۔ یہ عرف نص کے مقابل تو قابلِ تسلیم نہ ہوگا لیکن ایسے قیاس کے بالمقابل قبول کیا جائے گا جس کی علت نص قطعی سے یا اُس کے مشابہ کسی نص سے ثابت نہ ہو۔ جیسا کہ عراق میں ''دابۃ'' گھوڑے کو کہتے ہیں حالانکہ اُس کے معنی زمین پر چلنے والے جانور کے ہیں۔ اِسی طرح تمام علوم و فنون اور مختلف طبقوں کی پیشہ وارانہ اصطلاحات عرفِ خاص میں شمار ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عرفِ خاص کی صورتیں بہت ہی متنوع اور پیہم تغیر پذیر ہیں۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ دائرہ انسانی مصالح اور تعلقات کی تمام ممکنہ صورتوں پر محیط ہے۔[4]

امام ابن نجیمؒ عرفِ خاص کے بارے میں لکھتے ہیں:

(العرفية الخاصة: کاصطلاح کل طائفة مخصوصة کالرفع للنحاة، والفرق والجمع

---

(۱) مجموعہ رسائل، ۲/ ۱۴۵

(۲) محولہ بالا، ۲/ ۱۸٦

(۳) ابوزہرہ، ابو حنیفہ حیاتہ وفقہہ، اردو ترجمہ سید رئیس احمد جعفری، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، سن ندارد، ص: ۵۵۸

(۴) المدخل الفقهی العام، ۲/ ۸۴۹

والنقض للنّظار)[۱]

''عرفِ خاص: جیسے ہر مخصوص گروہ کی اصطلاح مثلاً نحویوں کی اصطلاح رفع، اور جمع، تفریق اور ضرب ریاضی دانوں کے لئے۔''

اِس مذکورہ وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ عرفِ خاص کی اِس قسم کا تعلق عرفِ قولی سے ہے۔ اِس عرف کا حکم بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

(يثبت به الحكم الخاص على من شاع بينهم من أهل بلدة أو إقليم خاص أو بين فئة معينة من الناس)[۲]

''عرفِ خاص کا حکم اُن لوگوں پر ہی ثابت ہوگا جن کے درمیان وہ معروف ہے خواہ وہ کسی مخصوص شہر، علاقہ یا گروہ سے تعلق رکھتے ہوں۔''

چونکہ یہ عرف چند لوگوں کے درمیان معروف ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ احمد فہمی ابوسنہ نے عرفِ خاص کے بارے میں لکھا ہے:

(ما لم يتعامله أهل البلاد جميعا)[۳]

''عرفِ خاص وہ ہوتا ہے جس پر کسی ملک کے تمام لوگ عمل نہیں کرتے۔''

اصل بات یہ ہے کہ عرفِ خاص بہت ہی متنوع ہے۔ اِس کی بے شمار صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں کیونکہ انسانی مصالح تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور اِن مصالح کے حصول کے ذرائع بھی تغیر پذیر رہتے ہیں۔ اِسی طرح انسانی ضروریات اور تعلقات کی بھی نت نئی شکلیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔

2- وضعی قانون میں عرف کی اقسام:

وضعی قانون میں اپنے عمل کے طریقہ کے ساتھ اور ہم آہنگی کے اعتبار سے رسم و رواج کو دو بڑی اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے:

(الف) قانونی عرف (ب) روایتی عرف

---

(۱) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۰۳

(۲) عادل بن عبدالقادر، العرف: حجيته، وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة، المكتبة المكية

(الف) قانونی عرف (Legal Custom):

سالمنڈ نے اِس کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

(Custom which is operative per se as a binding rule of law, independently of any agreement on the part of those subject to it.)(1)

''قانونی رسم وہ ہوتی ہے جو خود بخود بطور قوتِ نافذہ جاری ہوتی ہے اور بذاتِ خود قانون کا مترادف ہوتی ہے۔''

ڈاکٹر وی۔ڈی مہاجن نے اِس کی تعریف اِن الفاظ میں کی ہے:

(The legal custom is one whose legal authority is absolute. It possesses the force of law proprio vigore.)(2)

''قانونی رواج وہ ہے جس کی اتھارٹی یا اختیار یا حکم آخری اور قطعی ہوتا ہے اور جو بذاتِ خود قانون کی قوت رکھتا ہے۔''

قانونی رسم و رواج کی قوت نافذہ کا اندازہ ڈاکٹر مہاجن کے اِس جملے سے بھی کیا جاسکتا ہے:

(The parties affected may agree to a legal custom or not but they are bound by the same.)(3)

''متاثرہ فریقین چاہے قانونی رسم پر متفق ہوں یا نہ ہوں مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ اُس پر عمل کے پابند ہیں۔''

قانونی عرف یا رسم کو مزید دو اقسام ذیلی میں تقسیم کیا جاتا ہے:

(i) عام رسم و رواج (ii) خاص رسم و رواج

(i) عام رسم و رواج (General Custom):

عام رسم و رواج وہ ہے جو عام طور پر پورے ملک یا علاقے میں معروف ہو جیسا کہ مہاجن نے لکھا ہے:

(A general custom is that which prevails throughout the country and constitutes one of the sources of the land.)(4)

''ایک عام رواج وہ ہوتا ہے جو ملک بھر میں رائج ہوتا ہے اور اُس علاقے کے قانون کے لئے ایک مأخذ کی تشکیل کرتا ہے۔''

---

(1) Salmond on Jurisprudence, P. 192

(2) Jurisprudence and Legal Theory, P. 213

(3) Ibid

(4) Jurisprudence and Legal Theory, P. 216

ایک زمانے میں انگلستان میں کامن لاء (Common Law) عام رواج کے مترادف خیال کیا جاتا تھا اور لوگوں میں ایک کہاوت مشہور تھی:

(The common law of the realm is the common custom of the realm.)[1]

"کسی مملکت کا عمومی قانون ہی وہاں کا عام رواج ہوتا ہے۔"

یہ نظریہ اٹھارویں صدی کے آخر تک برقرار رہا تاہم یہ بات درست نہ تھی کہ کامن لاء عام رواج کا ہی مترادف ہے اگرچہ کامن لاء کی بنیاد میں بہت سی رسمیں اور رواجات موجود ہیں لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہاں کے جج صاحبان نے دیگر ذرائع کو بروئے کار نہ لایا تھا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ بعض دیگر ذرائع کو بھی قانونی معاملات میں استعمال کرتے تھے۔

(ii) مقامی/ خاص رسم و رواج (Local Custom):

یہ رواج ایسا ہے کہ جو صرف ایک خاص علاقے تک محدود ہو سکتا ہے۔ اس لئے اِس کو رواج خاص یا مقامی رواج کہا جاتا ہے۔ اِس کے لئے البتہ یہ ضروری سمجھا جاتا ہے کہ وہ عرصہ قدیم سے رائج ہو اور انسانی یادداشت اُسے یاد رکھنے سے قاصر نظر آئے۔ وی-ڈی مہاجن اِس کی تعریف کرتے ہوئے لکھتا ہے:

(Local custom is that which prevails in some defined locality only such as borough or country and constitutes a source of law for the place only.)[2]

"یہ وہ رسم و رواج ہوتا ہے جو کسی خاص علاقے یا ملک میں پایا جاتا ہے اور یہ صرف اُس علاقے کے قانون کا مأخذ ہوتا ہے۔"

(ب) روایتی عرف (Conventional Custom):

وضعی قانون میں عرف کی دوسری بڑی قسم روایتی عرف ہے جسے Conventional Custom کہا جاتا ہے۔ انگریزی قانون میں رواج کو عام طور پر کسی قانونی رواج کے انحصار کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جو ایک روایتی رواج سے ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے بعد والے روایتی قانون کو Usage کہا جاتا ہے۔ جبکہ عام استعمال میں یہ دونوں ہم معنی سمجھے جاتے ہیں۔ ایک رسم یا رواج، روایتی یا قانونی طور پر لازم ہوتا ہے۔ اِس وجہ سے نہیں کہ اُس میں کوئی قانونی اختیار شامل ہوتا ہے بلکہ اس لئے کہ واضح یا غیر واضح طور پر کسی اقرارنامے میں شامل ہے جو کہ فریقین کے درمیان ہوا ہے۔ جہاں دو شخص معاہدہ کرتے ہیں وہ تمام شرائط زبانی یا تحریری طور پر طے نہیں کرتے۔ عموماً معاہدے کے دو حصے ہوتے ہیں یعنی جو شرائط ظاہر (Expressed) کی گئی ہوں اور جو شرائط

(1) Jurisprudence and Legal Theory, P. 216

(2) Ibid P. 215

سمجھ (Implied) لی گئی ہوں۔ روایتی رواج کے تحت معاہدوں کا بیشتر حصہ تحریری نہیں ہوتا۔ قانون صرف یہ دیکھے گا کہ جن شرائط کو بیان نہیں کیا گیا ان میں فریقین کی نیت کیا تھی۔

اِس تمام بحث سے دو باتیں پتہ چلتی ہیں، ایک تو وجہ معقول ہو اور دوسری رواجی ہو۔ معاہدہ کے اِس حصہ کو روایتی عرف یا رواج کہا جاتا ہے۔ قانون دراصل یہ فرض کرتا ہے کہ جہاں دو افراد معاہدہ کرتے ہیں تو ان کے مابین یہ معاملہ رسم و رواج سے طے ہوتا ہے۔ اگر کسی کاروبار میں کوئی رواج ہوں تو وہاں معاہدہ اُن رواج کو مدنظر رکھ کر ہو گا اور یہ رواج اُس معاہدہ کا حصہ سمجھے جائیں گے۔ قانونِ تجارت عموماً رسم و رواج اور عرف پر مبنی ہوتا ہے اور یہی رواجی قانون سے نمودار ہوتا ہے۔ سالمنڈ نے روایتی رسم و رواج کے بارے میں کہا ہے:

(A conventional custom is as established practice which is legally binding, not because of any legal authority independently possessed by it, but because it has been expressly or implidely incorporated in a contract between the parties concerned.) (1)

''روایتی رسم و رواج وہ ہے جو عادت کے طور پر معتبر ہو چکا ہو اور جس کی قانونی قوت ہوتی ہے مگر اِس لئے نہیں کہ اُس کی جداگانہ قانونی قوت نافذہ ہے بلکہ اِس لئے کہ ظاہراً یا باطناً فریقینِ معاہدہ نے اُسے معاہدہ میں شامل کر لیا ہے۔''

---

(1) Salmond on Jurisprudence, P. 193

فصل دوم:

قبولیتِ عرف کی شرائط

1- فقہ اسلامی میں قبولیتِ عرف کی شرائط:

عرف و رواج کو اسلامی شریعت تو کیا، کسی بھی قانونی نظام میں مطلقاً اور بالذات مأخذِ قانون کی ایسی حیثیت حاصل نہیں کہ عمومی لحاظ سے ہر رسم اور عادت کو قانونی شکل دے دی جائے تاہم یہ ایک ثانوی درجہ کا مصلحی مأخذ ضرور ہے۔ اسی لیے اسلامی قانون نے 'رواج' کی بجائے عرف کی اصطلاح استعمال کی ہے کہ اس میں حسن کا ایک پہلو، عقلِ سلیم سے مطابقت کا عنصر اور مفاد کا ایک گونہ لحاظ خود بخود متصور ہوتا ہے۔ نیز عرف کے اعتبار اور قبولیت کے لئے بعض حدود و قیود اور شرائط وضوابط رکھے گئے ہیں۔

(الف) عرف کلی یا غالب ہو:

شریعت میں اعتبار عرف کی ایک شرط یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ مطرد یا غالب ہو یعنی تمام یا اکثر معاملات میں اُس کے مطابق عمل ہوتا ہو قطع نظر اس کے کہ وہ عرف لفظی ہے یا عملی اور خاص ہے یا عام۔ چنانچہ فقہاء و اصولیین نے عرف کی قبولیت کا یہ معیار بیان فرمایا ہے:

(انما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت)[1]

"صرف وہی عادت معتبر ہے جو بکثرت یا غالب ہو۔"

اِس قاعدہ میں اطراد کا معنی یہ ہے کہ عرف و عادت نے ایسے کلیہ کی حیثیت اختیار کر لی ہو جس سے کوئی معاملہ خالی نہ ہو اور اُس کی مخالفت بھی نہ ہوتی ہو۔ اور غلبہ کے معنی یہ ہیں کہ تمام یا اکثر معاملات میں ضرور اُس کے مطابق عمل ہوتا ہو۔

جہاں تک عددی غلبہ یا عموم کی بات ہے تو یہ قبولیتِ عرف کی شرط نہیں بلکہ تکوین عرف کا لازمی حصہ ہے جس کے بغیر کوئی بھی انفرادی عادت معاشرتی عرف کا روپ نہیں دھار سکتی۔[2]

پس عملی غلبہ یا اطراد کی شرط عرفِ عام اور عرفِ خاص دونوں کے اعتبار کے لئے ضروری ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ

---

(۱) الاشباہ والنظائر، ص: ۹۵

(۲) المدخل الفقهي العام، بذيل حاشيه، ۲/ ۸۷۴

عرفِ عام کی بنا پر حکم بھی عام ہوگا اور عرفِ خاص کے ذریعہ ثابت ہونے والا حکم بھی خاص ہوگا۔

اگر عرف و عادت میں اضطراب پایا جاتا ہو اور اُس میں عموم و غلبہ کی صورت نہ ہو تو وہ قابلِ اعتبار نہ ہوگا۔ صرف عموم اور غلبہ کی صورت میں ہی عرف قابلِ قبول ہوگا۔ مثلاً اگر کسی شخص نے قیمت کے تعین کے بغیر کوئی شے فروخت کی تو اگر اُس کی قیمت متعارف ہے تو اُسی قیمت کا اعتبار ہوگا اور اگر کوئی معروف قیمت نہیں تو بیع باطل ہو جائے گی۔

اِس کی ایک مثال یہ ہے کہ کسی نے کوئی شے درہم یا دینار کے عوض بیچی مگر کسی شہر میں اُن کے بارے میں اختلاف ہوا تو بیع کا معاملہ غالب عرف کی طرف لوٹے گا۔ (۱)

قبولیتِ عرف کی اِس شرط کو حنابلہ اور مالکیہ نے بھی اہمیت دی ہے۔ ابن رجب حنبلیؒ اِس بارے میں لکھتے ہیں:

(القاعدة الحادية والعشرون بعد المائة فی تخصيص العموم بالعرف، وله صورتان: إحداهما أن يكون قد غلب استعمال الاسم العام فی بعض أفراده حتی صار حقيقة عرفية، فهذا يخص به العموم بغير خلاف) (۲)

''ایک سو اکیسواں قاعدہ عموم کو عرف کے ساتھ خاص کرنے میں ہے، اور اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اسم عام کا استعمال اس کے بعض افراد میں غالب ہوگیا ہو یہاں تک کہ وہ عرفی حقیقت میں بدل گیا ہو، پس اس کے ذریعے بغیر کسی اختلاف کے عموم خاص ہوتا ہے۔''

مالکیہ میں سے امام شاطبیؒ لکھتے ہیں:

(وإذا كانت العوائد معتبرة شرعا، فلا يقدح فی اعتبارها انخراقها ما بقيت عادة علی الجملة) (۳)

''جب عادتیں شرعاً معتبر ہوں تو ان کے خارق ہونے میں عیب نہیں لگایا جائے گا جب تک وہ بطور عادت باقی ہیں۔''

البتہ قبولیت کے لئے عرف کے عام ہونے کی شرط پر فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض احناف اور شوافع کا نقطہ نظر یہ ہے کہ عرف عام ہونا چاہئے خاص نہیں جیسا کہ ابن عابدینؒ لکھتے ہیں:

(والمفهوم من كلام جمهور فقهاء الحنفية: أن العرف الخاص لا يعتبره) (۴)

---

(۱) الاشباہ والنظائر، ۱/۲۷۱

(۲) ابن رجب، ابو الفرج عبدالرحمن، القواعد، مطبعة الصدق الخيرية مصر، ص:۲۷۲

(۳) الموافقات، ۲/۲۱۲

(۴) مجموعہ رسائل، ۲/۱۳۰

''جمہور فقہائے احناف کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ عرفِ خاص کا اعتبار نہیں۔''

بعض فقہاء کا مؤقف یہ ہے کہ عرف ہر دو اعتبار سے معتبر ہے چاہے خاص ہو یا عام۔ جیسا کہ امام سیوطی شافعی لکھتے ہیں:

(العادة المطردة فی ناحیة، هل تنزل عادتهم منزلة الشرط؟ فیه صور منها: لو جرت عادة قوم بقطع الحصرم قبل النضج، فهل تنزل عادتهم منزلة الشرط حتی یصح بیعه من غیر شرط القطع وجهان، أصحهما: لا، وقال القفال: نعم.)[1]

''عادت مستمرہ ایک جانب سے، کیا ان کی عادت بمنزل شرط ہے؟ اس کی مختلف صورتیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے: اگر کسی قوم کے ہاں پھل پکنے سے پہلے کچا کاٹنے کی عادت ہو، تو کیا ان کی یہ عادت بمنزل شرط ہوگی یہاں تک کہ اس پھل کی بیع کاٹنے کی شرط کے بغیر صحیح ہو، اس میں دو توجیہات ہیں، ان دونوں میں سے صحیح ترین توجیہ یہ ہے کہ نہیں اور قفال نے کہا ہے کہ ہوگی۔''

ابن نجیمؒ نے بھی اس سے ملتی جلتی بات فرمائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

(ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، ولکن أفتی کثیر من المشائخ باعتباره)[2]

''عام مؤقف تو عرفِ خاص کے عدمِ اعتبار کا ہے مگر بہت سے بزرگوں نے اس کے اعتبار کا فتویٰ دیا ہے۔''

اسی طرح فقہ مالکی میں اہلِ مدینہ کا عرف معتبر ہے حالانکہ وہ عرفِ خاص ہے۔

فقہاء کے درمیان قبولیت عرف کے باب میں اس مذکورہ اختلاف کے باوجود یہ بات سامنے آتی ہے کہ احناف نے بھی عرفِ خاص پر احکام کی بنا کو تسلیم کیا ہے جیسا کہ ابن نجیمؒ کہتے ہیں:

(وقد اعتبروا، عرف القاهرة فی مسائل)[3]

''احناف نے کئی مسائل کے حل کے لئے اہلِ قاہرہ کے عرف پر اعتبار کیا ہے۔''

حالانکہ عرفِ قاہرہ عرفِ خاص ہے اس کے باوجود انہوں نے اس پر اعتبار کیا ہے۔ شوافع کے نزدیک بھی صورتحال احناف سے ملتی جلتی ہے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

(والحوائط لیست بحرز للنخل، ولا للثمرة، لأن أکثرها مباح، یدخل من جوانبه، فمن سرق من حائط شیئا من ثمر معلق لم یقطع، فإذا آواه الجرین قطع فیه، و ذلک أن الذی

---

(۱) السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن الشافعی، الاشباہ والنظائر، مکتبہ مصطفی الحلبی، سن ندارد، ص:۱۰۷

(۲) الاشباہ والنظائر، ص:۱۰۳

(۳) ایضاً

تعرفه العامة عندنا: أن الجرين حرز وأن الحائط غير حرز) [1]

''اور باغات کھجور اور پھل کے لئے حفاظت گاہ نہیں ہوتے، کیونکہ ان میں سے اکثر مباح ہوتے ہیں، ان میں اطراف سے داخل ہوا جاتا ہے، پس جس کسی نے باغ میں سے کوئی پھل چرایا تو اس نے اسے نہیں کاٹا، لیکن جب اس نے وہ پھل کھلیان میں چھپا لیا تو اس نے اسے کاٹ دیا، کیونکہ جو چیز ہمارے ہاں عوام الناس میں معروف ہے (وہ یہ ہے:) کہ کھلیان حفاظت گاہ ہے جبکہ باغ حفاظت گاہ نہیں ہے۔''

اِس عبارت میں امام شافعیؒ کے الفاظ ''و ذلک أن الذی تعرفه العامة عندنا: أن الجرين حرز و ان الحائط غير حرز'' اِس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ شوافع عرفِ خاص پر اعتبار و اعتماد کرتے ہیں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر بعض فقہاء نے قبولیت عرف کے لئے اِس کے عام ہونے کو کیوں ترجیح دی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ عرف کے متعلق بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وہ عام کو خاص اور مطلق کو مقید کرتا ہے اور جب یہی فقہاء قبولیتِ عرف کی شرائط کی طرف آتے ہیں تو وہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ عرف کا تمام بلادِ اسلامیہ میں عام ہونا ضروری ہے اور صرف اُس کا عرفِ خاص ہونا معتبر نہ ہوگا۔

جہاں تک اُن فقہاء کا تعلق ہے جنہوں نے قبولیتِ عرف کے لئے اُس کے عام ہونے کی شرط نہیں لگائی وہ اِس کے عملی طور پر وقوع پذیر ہونے کی شرط لگاتے ہیں یہاں تک کہ وہ اکثر مسائل میں محکم کی حیثیت اختیار کر جائے۔ ابن عابدینؒ یہی دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

(التعارف العام يشتمل العام مطلقاً في جميع البلاد، والعام في بلدة واحدة، فكل منهما لا يكون عاماً تبنى عليه الأحكام حتى يكون شائعا مستفيضًا بين جميع أهله) [2]

''عرف عام دو طرح کا ہوتا ہے ایک وہ جو مطلقاً تمام شہروں میں عام ہو اور دوسرا وہ جو کسی ایک شہر یا ملک میں عام ہو۔ اِن دونوں میں سے کوئی بھی ایسا نہیں کہ اُس پر احکام کی بنا رکھی جائے بلکہ اُس کے لئے ضروری ہے کہ تمام باشندوں میں عملی طور پر رائج ہو۔''

اِس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ قبولیتِ عرف کی پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کلی اور غالب ہو۔ عرف کا صرف عام ہونا کافی نہیں بلکہ اُس کا کسی ملک کے باشندوں کے درمیان عملی طور پر رائج ہونا بھی ضروری ہے۔ امام سیوطی اس سے متعلق فقہی قاعدہ لکھتے ہیں:

(إنما تعتبر العادة إذا اطردت، فإن اضطربت فلا) [3]

---

(۱) الشافعی، محمد بن ادریس، الامام، کتاب الام، طبعة قديمة، سن ندارد، ۱۳۷/۶

(۲) مجموعه رسائل، ۱۳۰/۲

(۳) الاشباه والنظائر، ص:۹۲

"اُس عادت کا اعتبار ہے جو کلی ہو اور اگر کلی نہ ہو تو معتبر نہیں۔"

ابن نجیم نے یہی قاعدہ اِن الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے:

(إنما تعتبر العادة إذا اطّردت أو غلبت)[1]

"عادت جب بکثرت اور غالب ہو تو اُس کا اعتبار ہے۔"

ابن عابدینؒ نے اِس کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے:

(إن حکم العرف یثبت علی أهله عاماً أو خاصاً، فالعرف العام فی سائر البلاد یثبت حکمه علی أهل سائر البلاد، و الخاص فی بلدة واحدة یثبت حکمه علی تلک البلدة فقط)[2]

"عرف کا حکم اُس کے اپنانے والوں پر عام طور پر ہوتا ہے یا خاص طور پر۔ پس عرف عام تمام بلادِ اسلامیہ کے لئے ہے اور اُس کا حکم بھی تمام شہروں کے رہنے والوں پر ہوتا ہے جبکہ عرف خاص کا حکم صرف ایک خاص شہر کے رہنے والوں کے لئے ہوتا ہے۔"

لوگوں کے لئے اُن کے عرف کے حکم کی اہمیت اِس قدر زیادہ ہے کہ مفتی کے لئے اُسے نظر انداز کرنا جائز نہیں۔ لوگوں کے احکام میں اُن کے عرف کی اہمیت کا اندازہ امام قرافیؒ کے درج ذیل قول سے لگایا جاسکتا ہے:

(لو خرجنا نحن إلیٰ بلد آخر، عوائدهم علی خلاف عادة البلد الذی کنا فیه. أفتیناهم بعادة بلدهم، و لم تعتبر عادة البلد الذی کنا فیه، و کذلک إذا قدم علینا أحد من بلد عادته مضادّة للبلد الذی نحن فیه، لم نفته إلا بعادة بلده، دون عادة بلدنا)[3]

"اگر ہم کسی دوسرے شہر گئے جہاں کے لوگوں کی عادات ہم سے مختلف ہوں تو ہم اُن کے شہر کی عادت کے مطابق فتویٰ دیں گے اور اپنے شہر کی عادات کا اعتبار نہیں کریں گے۔ اِسی طرح اگر کوئی ہمارے پاس آیا اور اُس کی عادت ہمارے علاقے کی عادات سے مختلف تھی تو بھی ہم اُس کے لئے اُس کی عادت کے مطابق ہی فتویٰ دیں گے۔"

یہ اِس بات کی دلیل ہے کہ ہر شہر کے لوگوں کے عرف و عادت کا اُن کے مسائل میں اعتبار کیا جائے گا۔ تاہم عرف کے مطرد اور غالب ہونے کی شرط اُس کی قبولیت کے لئے پھر بھی ضروری ہے۔ مطرد کی شرط کا مطلب یہی ہے کہ لوگ اُس عرف و

(۱) الاشباہ و النظائر، ص: ۹۵

(۲) مجموعہ رسائل، ۲/ ۱۳۲

(۳) الاحکام فی تمیز الفتاویٰ عن الاحکام، ص: ۲۳۳

عادت کو بار بار دہرا چکے ہوں اور اب یہ اُن کی فطرتِ ثانیہ بن چکی ہو۔ اِس طرح عرف و عادت کا اعتبار بڑھ جاتا ہے۔

(ب) قانون سازی یا معاملہ کے وقت عرف قائم ہو:

قانون سازی، نصوص و الفاظ کی تعبیر اور معاملات کے تصفیہ میں عرف کا اعتبار کرنے کے لئے ایک ضروری شرط یہ بھی ہے کہ وہ عرف اُن نصوص و الفاظ کے ورود یا اِس سلسلہ میں کی جانے والی قانون سازی کے وقت قائم ہو۔ نیز جس معاملہ کا عرف کی بناء پر فیصلہ کرنا مقصود ہو اُس معاملہ کے انشاء و تکوین کے وقت وہ عرف نہ صرف موجود ہو بلکہ مستند بھی ہو۔ قانون سازی، نصوص کی تعبیر و تشریح اور معاملات کے تصفیہ کے بعد جاری ہونے والے عرف کا کوئی اعتبار نہیں۔ مزید یہ کہ عرف خواہ قولی ہو یا عملی، خاص ہو یا عام، احکام کے نفاذ و فیصلہ میں اسی معنی و عمل کی رعایت کی جائے گی جس کے لئے وہ انشائے حکم یا تکوین معاملہ کے وقت استعمال ہوتا رہا ہے۔ بعد میں اُس عرف و عادت کے اندر آنے والی تبدیلیوں کا پرانے اعراف و عادات پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ ابن نجیمؒ لکھتے ہیں:

(العرف الذی تحمل علیه الألفاظ، إنما هو المقارن السابق دون المتأخر، ولذا قالوا : لاعبرة بالعرف الطارئ، فلذا اعتبر العرف فی المعاملات)(1)

”وہ عرف جس پر الفاظ محمول کیے جاتے ہیں صرف اُسی صورت میں معتبر ہے جب کہ وہ قدیم اور متصل ہو متاخر نہ ہو۔ اِسی بنا پر فقہاء نے یہ قاعدہ بنایا ہے کہ عرف طاری کا اعتبار نہیں اور اِسی وجہ سے عرف کا معاملات میں اعتبار کرتے ہیں۔“

اِس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ تمام باہمی معاملات و تصرفات مثلاً بیع و شراء، نکاح و طلاق، وقف و حلف اور وصیت و نذر میں استعمال ہونے والے الفاظ اور اِسی طرح تمام شرعی احکام و نصوص کے معانی اور مدلولات کا تعین انشائے تصرفات اور صدورِ احکام کے وقت موجود مستند اطلاقات کی روشنی میں ہی کیا جائے گا۔ اگر بعد میں یہ عرف تبدیل ہو جائے تو متکلم کے اُن قدیم الفاظ کو قدیم عرف پر محمول کیا جائے گا اور تبدیلیٔ عرف کے بعد کی تعبیرات بعد کے عرف پر محمول ہوں گی۔

امام شاطبیؒ اِس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

(لا بد فی فهم الشریعة من اتباع معهود الأمیین و هم العرب الذی نزل القرآن بلسانهم، فإن کان للعرب فی لسانهم عرف مستمر، فلا یصح العدول عنه فی فهم الشریعة، و إن لم یکن ثم عرف فلا یصح أن یجری فی فهمها علی ما لا تعرفه۔ و هذا جاء فی المعانی

---

(1) الاشباہ والنظائر، ص: 101

والألفاظ والأساليب)[1]

''شریعت کے نصوص و احکام کو سمجھنے میں ان ان پڑھ اہل عرب کے لسانی عرف و عادت سے انحراف جائز نہیں جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا۔ اور اگر اس سلسلہ میں ان کے پاس کوئی عرف مستمر نہ ہو تو پھر فہم شریعت میں ان کے ہاں نامانوس چیزوں پر اعتماد نہیں کرنا چاہئے اور یہ بات الفاظ و معانی اور اسالیب بیان و عمل کے بارے میں درست ہے۔''

یہی اُصول دیگر نصوص شرعیہ کے مفہوم کے تعین میں بھی نافذ العمل ہوگا یعنی وقت صدور، الفاظ کے لغوی اور عرفی مفہوم کی روشنی میں اُس نص کا مفہوم سمجھا جائے گا اور یہ متصور کیا جائے گا کہ یہی مفہوم شارع کی مراد ہے۔ غرض نص کے الفاظ کے عرفی مفہوم میں صرف قدیم عرف کا اعتبار کیا جائے گا بعد کی تعبیرات کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً جس وقت مصارف زکوٰۃ میں سے ایک مصرف فی سبیل اللہ بیان کیا گیا، اُس وقت اُس کے ایک عرفی معنی موجود تھے یعنی جہاد، شرعی مصالح اور مطلقاً تمام سبل خیرات۔ اِسی طرح ابن السبیل کا بھی ایک عرفی مفہوم موجود تھا یعنی وہ شخص جو بر بنائے سفر لوگوں سے منقطع ہو جائے۔

اب اگر اِن شرعی تعبیرات کے عرفی مفہوم میں تبدیلی آ جائے اور فی سبیل اللہ سے خاص طلب مراد لیا جانے لگے اور ابن السبیل اُس بچے کو کہا جانے لگا جس کے والدین کا پتہ نہ ہو تو شرعی نصوص کی تعبیر میں اِس نئے عرف کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ یہ نصوص اپنے اُس مفہوم ہی پر محمول ہوں گی جو وقت صدور نص موجود تھا۔ چنانچہ امام قرافیؒ فرماتے ہیں:

(دلالة العرف مقدمة على دلالة اللغة لأن العرف ناسخ للغة والناسخ يقدم على المنسوخ فكما أن عقد البيع يحمل فيه الثمن على النقود المعتادة ولا عبرة فى البيع لتبدل العادات بعده فى النقود كذالک نصوص الشريعة فى هذا لا يؤثر فيها إلا ما قارنها من العادات)[2]

''دلالت عرف، زبان کی دلالت پر مقدم ہے کیونکہ مفہوم عرف، مفہوم لغت کا ناسخ ہوتا ہے اور ناسخ منسوخ پر مقدم ہوتا ہے جس طرح خرید و فروخت کے معاملہ میں قیمت سے وہی نقود مراد ہوں گے جو بوقت بیع رائج تھے بعد میں نقود میں عادات کی تبدیلی کے باعث رواج کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اِسی طرح نصوص شریعت اِس طرح کے عقود میں تبھی موثر ہیں جب وہ عادات سے متصل ہوں۔''

اِسی طرح عرف عملی میں بھی اُسی عرف کا اعتبار ہوگا جو وقت تصرف موجود تھا۔ مثلاً کسی خرید و فروخت کے معاملہ میں اگر خیار عیب کا مسئلہ ہو تو وہی عیب، عیب متصور ہوگا جو وقت معاملہ عیب سمجھا جاتا ہو اور بعد میں جو بات عیب متصور ہونے لگے اُس کا

---

(۱) الموافقات، ۲/ ۸۲

(۲) الإحكام فى تمیز الفتاوى عن الأحكام، ص: ۲۳۱

شیخ مصطفیٰ الزرقاء کی رائے یہ ہے:

(فالنصوص التشريعية يجب أن تفهم بحسب مدلولا تها اللغوية و العرفية فى عصر صدور النصوص، لأنها هى مراد الشارع، ولا عبرة لتبدل مفاهيم الألفاظ فى الأعراف الزمنية المتأخرة، و إلاّ لم يستقرّ للنّص التشريعى معنى)[1]

''نصوصِ شرعیہ کو اس کے صدور کے وقت کے لغوی وعرفی مدلولات کے اعتبار سے سمجھنا ضروری ہے کیونکہ وہی شارع کی مراد ہے۔ اور بعد کے زمانے کے عرف کی وجہ سے الفاظ کے مفہوم میں تبدیلی کا اعتبار نہ ہو گا ورنہ شرعی نص کا کوئی مستقل معنی متعین نہ ہو سکے گا۔''

(ج) اہل معاملہ نے عرف کے خلاف کوئی شرط نہ لگائی ہو:

عرف کی رعایت دراصل اِس حقیقت پر مبنی ہے کہ معاملات کے تصفیہ میں جن اُمور کے بارے میں معاملہ کرنے والوں نے کوئی واضح شرط نہیں لگائی وہاں اُن کا سکوت دراصل عرف جاری پر اعتماد کا ثبوت ہے جیسا کہ معروف فقہی قاعدہ ''المعروف عرفا کالمشروط شرطا''[2] یعنی جو بات عرف عام میں رائج اور پسندیدہ ہو وہ گویا ایسی ہی ہے جیسے کوئی طے شدہ شرط ہوتی ہے، سے واضح ہوتا ہے۔

اِس سے یہ بھی واضح ہوا کہ اگر معاملہ کرنے والوں نے عرف کے برعکس کوئی شرط لگا لی ہو یا اُس کے خلاف کوئی تصریح موجود ہو تو عرف خواہ قولی ہو یا عملی اُس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ طے شدہ فقہی قاعدہ ہے کہ:

(لا عبرة للدلالة فى مقابلة التصريح)[3]

'' تصریح کے مقابلے میں کوئی دلالت قابلِ اعتبار نہیں۔''

اِسی بارے میں علامہ عز الدین بن عبدالسلام لکھتے ہیں:

(كل ما يثبت بالعرف إذا صرح المتعاقدان بخلافه بما يوافق مقصود العقد و يمكن الوفاء به صح)[4]

---

(۱) المدخل الفقهى العام، ۲/ ۸۷۷

(۲) المجله، دفعه: ۴۳

(۳) محوله بالا، دفعه: ۱۳

(۴) قواعد الاحكام فى مصالح الانام، دار الجيل، ۱۴۰۰ھ، ۲/ ۱۵۸

''عرف سے ثابت ہونے والے معاملات میں اگر فریقین عرف کے خلاف کوئی ایسی صراحت کر دیں جو مقصود عقد سے متعارض نہ ہو اور اُس کا پورا کرنا بھی ممکن ہو تو وہ شرط صحیح اور معتبر ہوگی۔''

شرط کے مقابل عرف کے غیر معتبر ہونے کی وجہ یہ پیش کی جاتی ہے:

(لأن العرف أضعف من دلالة اللفظ "لاعبرة بالدلالة فی مقابل التصریح") (۱)

''لفظی دلالت کے مقابلے میں عرف کمزور ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ تصریح کے سامنے کسی دیگر دلالت کا اعتبار نہیں۔''

اِس کے بعض مثالوں میں سے ہے کہ اگر کسی جگہ نقد پر لین دین کیا جاتا ہے اور فریقین نے قسطوں پر اتفاق کر لیا تو اِس تصریح کے مطابق عمل کیا جائے گا اور عرف معتبر نہ ہوگا۔ اِسی طرح اگر کسی جگہ عام رواج یہ ہے کہ رجسٹری وغیرہ کے اخراجات مشتری کے ذمے ہوتے ہیں مگر فریقین نے اتفاق کر لیا کہ اخراجات بائع پر ہوں گے تو درست ہوگا اور عرف کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ (۲)

(د) عرف و عادت نص شرعی سے متعارض نہ ہو:

عرف و عادت بطور مأخذ قانون اور فصلِ خصومات میں نظیر کی حیثیت سے قبولیت کی ایک لازمی شرط یہ بھی ہے کہ وہ عرف کسی نص شرعی یا اصلِ قطعی سے بایں طور معارض نہ ہو کہ اُس پر عمل کرنے سے نص یا قطعی حکم کا تعطل لازم آتا ہو۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ نص شرعی کا قانونی وزن بہرحال عرف سے زیادہ ہے کیونکہ رواج کی وہ اہمیت نہیں ہوسکتی جو قانون ساز کی وضع کردہ کسی دفعہ کی ہوسکتی ہے۔ دوسرے یہ کہ عرف باطل پر بھی ہوسکتا ہے۔ اِس کی تیسری وجہ یہ بھی ہے کہ شرعی احکام ونصوص اِس لئے دیئے گئے ہیں کہ اُنہیں عملاً نافذ کیا جائے اور اُن کا احترام کیا جائے۔ لہٰذا شریعت کے نصوص اور احکام کے خلاف عرف وتعامل کو اپنا کر انہیں پامال کرنا کسی طور درست نہیں۔

ابن عابدینؒ اِس بارے میں لکھتے ہیں:

(فإن ظاهر الرواية قد يكون مبنيا على صريح النص من الكتاب أو السنّة أو الإجماع ولا اعتبار للعرف المخالف للنص لأن العرف قد يكون على باطل بخلاف النص) (۳)

''ظاہر الروایہ، کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت شدہ صریح نص پر مبنی ہوتی ہیں۔ چنانچہ ایسے عرف کا کوئی اعتبار نہیں جو نص کے مخالف ہو کیونکہ جو عرف خلاف نص ہو وہ باطل پر مبنی ہوتا ہے۔''

---

(۱) العرف واثرہ فی فقہ الاسلامی، ۲۴۱/۱

(۲) العرف والعادہ فی رأی الفقہاء، ص: ۶۷

(۳) مجموعہ رسائل، ۱۱۵/۲

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر عرف، کسی شرعی نص کے سراسر خلاف ہو تو اُس کے رد کر دینے میں کوئی شبہ نہیں۔ جیسے اگر کوئی عرف سود خوری پر قائم ہو جائے تو اُس کو بنیاد بنا کر سود خوری کو جائز قرار نہیں دیا جاسکتا اور اِسی طرح دیگر معاملات میں شرعی احکام ونصوص کے مخالف عرف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

لیکن اگر عرف عام طور پر شرعی نصوص کے مخالف نہ ہو، بلکہ نص کے حکم میں مذکور بعض افراد کے معارض ہو تو عرف عام معتبر ہوگا اور اُس حکم کی تخصیص ہو جائے گی اور قیاس وغیرہ کو ترک کر دیا جائے گا۔

شیخ مصطفیٰ الزرقاء لکھتے ہیں:

(إن العرف إنما يعمل به فی حدود الحريه التی تركها الشرع للمكلّفين فی ميادين الأعمال والالتزامات، دون الحالات التی تولى الشارع فيها بنفسه تحديد الأحكام على سبيل الإلزام، وإلا لأ مكن تقلب الأعراف على الزمن أسس التشريع كلها رأساً على عقب، فتنقرض الشريعة بتاتا و تصبح أثرا بعد عين) [1]

"عرف کا دائرہ کار اعمال و التزامات کے میدانوں میں صرف اسی دائرہ تک محدود ہے جس میں شریعت نے مکلفین کے لئے حریت تصرف کی گنجائش رکھی ہے۔ وہ تمام اُمور اِس کے دائرہ عمل سے خارج ہیں جن کے لئے شارع نے پہلے سے احکام معین فرما دیے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو لوگوں کے فاسد اعراف و عادات رفتہ رفتہ پوری شریعت کا شیرازہ بکھیر کر اِس کی بنیادوں کو ہی مسمار کر دیں گے اور اُس کے صرف اثرات باقی رہ جائیں گے۔"

عرف اور شریعت کے نصوص و احکام میں تعارض کی مختلف صورتوں اور اُن کے احکام پر فقہاء نے جو بحث کی ہے اُس کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے:

ا۔ عرف کا نص شرعی سے کلی تعارض

اِس کی مندرجہ ذیل دو صورتیں ہیں:۔

(i) اگر عرف دلیل شرعی یا کسی شرعی حکم کے سراسر خلاف ہو اور اُس پر عمل کرنے سے کسی شرعی نص کا کلیتہً تعطل لازم آئے تو ایسے عرف کے باطل اور مردود ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ جیسا کہ ابن عابدینؒ نے لکھا ہے:

(إذا خالف العرف الدليل الشرعی فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك فی رده كتعارف الناس كثيرا من المحرمات من الربا و شرب الخمر و لبس الحرير

---

(۱) المدخل الفقهی العام، ۲/ ۸۸۸

و الذهب و غير ذلك)(۱)

''جب عرف کسی دلیل شرعی کے اِس طرح کلی طور پر مخالف ہو کہ اُس پر عمل سے ترک نص ہو تو اُس کے رد میں کوئی شبہ نہیں جیسا کہ سود خوری، شراب نوشی اور ریشم و سونے کے پہننے کے بہت سے حرام عرف لوگوں کے ہاں رائج ہیں۔''

چنانچہ دلیل شرعی کے کلی مخالف عرف کو رد کر دیا جائے گا خواہ وہ عام ہو یا خاص اور خواہ وہ کسی نص کے بعد وجود میں آیا ہو یا پہلے سے موجود ہو کیونکہ قرآن میں ارشاد ہے:

[لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ](۲)

''باطل نہ سامنے سے اِس پر آ سکتا ہے نہ پیچھے سے، یہ ایک حکیم وحمید کی نازل کردہ ہے۔''

قرآنی نص کی قانونی حیثیت کے بارے میں ارشاد ہوا:

[وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى] (۳)

''اور وہ (نبی) اپنی خواہش سے کلام نہیں کرتے۔ اُن کا ارشاد سراسر وحی ہوتی ہے جو اُن پر نازل کی جاتی ہے۔''

اِن دلائل کی روشنی میں ہی فقہاء نے یہ قاعدہ اخذ کیا ہے:

(التعامل بخلاف النص لا يعتبر)(۴)

''نص شرعی کے خلاف تعامل ہرگز معتبر نہیں۔''

اِسی طرح حسن الشاذلی لکھتے ہیں:

(إن العرف إذا كان مخالفا لأدلة الشرع و أحكامه الثابتة التى لا تتغير باختلاف البيئات والعادات والعصور لا يلتفت إليه ولا يعتد به بل يجب إلغاءه لأنه عرف فاسد)(۵)

''عرف اگر ادلہ شرعیہ اور اُن سے ثابت شدہ احکام کے برخلاف ہو جو ماحول، عادت اور زمانے کے اختلاف

(۱) مجموعه رسائل، ۲/ ۱۱۶

(۲) حم السجده، ۴۱: ۴۲

(۳) النجم، ۵۳: ۳-۵

سے تبدیل نہیں ہوتے تو اس عرف کی جانب کوئی التفاف نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اُس کا اعتبار کیا جائے گا بلکہ ایسے عرف فاسد کو ختم کرنا ضروری ہوگا۔"

(ii) اگر نص وقت صدور عرف پر قائم ہو جیسا کہ "مقیاس الاموال الربویہ" یعنی سونے چاندی اور چار غذائی اشیاء کے پیمانہ کا معاملہ ہے تو آیا عرف کے بدلنے سے اس نص کا حکم بھی تبدیل ہو جائے گا یا نہیں؟

اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہاء اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ اشیاء حدیث کے بیان کے مطابق وزنی اور کیلی ہی رہیں گی اور تبدیلیٔ عرف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ تمام قابلِ مبادلہ، قابلِ قرض اور قابلِ فروخت چیزوں کی طرح ان اشیاء کی پیمائش میں بھی عرف ہی کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ حدیث کا مقصد اور منشاء یہ ہے کہ ان اموال ربویہ کے اپنے ہم جنس سے تبادلہ میں عدم تساوی کی وجہ سے سود کا شائبہ نہ پیدا ہونے پائے۔ اب یہ مقصد یعنی عدم تساوی خواہ وزن کے ذریعہ ہو یا ناپ کے ذریعہ، اِس سے حدیث کے حکم کا تعلق براہ راست نہیں بلکہ بالواسطہ ہے، یعنی اُس وقت کے عرف پر مبنی ہے۔ اِس رائے کو فقہائے احناف میں سے ابن ہمام، سعدی آفندی اور ابن عابدینؒ وغیرہم نے ترجیح دی ہے۔[۱]

۲۔ عرف کا نص شرعی سے جزوی تعارض:

عرف کے نص شرعی یا حکم قطعی سے جزوی طور پر متعارض ہونے کی مختلف صورتیں اور اُن کے احکام حسب ذیل ہیں:-

(i) اگر ایسا عرف عام جو صحیح نص کے مقارن ہو 'من کل الوجوہ'، نص شرعی کے خلاف نہ ہو بلکہ نص عام کے حکم میں مذکور بعض افراد کے معارض ہو اور اُن دونوں میں مطابقت پیدا کرنا ممکن ہو تو یہ عرف عام معتبر ہوگا۔ اِس سے حکم کی تخصیص ہو جائے گی جیسا کہ مسائل استصناع اور دخول حمام میں ہوا ہے۔ اِس کی وضاحت کرتے ہوئے ابن عابدینؒ اپنی رائے دیتے ہیں:

(وإن لم يخالفه من كل وجه بأن ورد الدليل عاما والعرف خالف في بعض أفراده أو كان الدليل قياساً، فإن العرف معتبر إن كان عاماً، فإن العرف العام يصلح مخصصا و يترك به القياس)[۲]

"اگر نص اور عرف میں من کل الوجوہ مخالفت نہ ہو بایں طور کہ نص کا حکم عام ہو اور اُس کے بعض افراد سے عرف کا تعارض ہو رہا ہو تو اِس صورت میں عرف عام کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ عرف عام تخصیص نص اور فسخ قیاس کی اہلیت رکھتا ہے۔"

(ii) جب تعارض نص شرعی اور عرف عام طاری، عرف خاص یا عرف مشترک کے مابین ہو تو اس صورت میں نص ہی معتبر ہوگی

(۱) مجموعہ رسائل، ۲/۱۱۶

(۲) ایضاً

اور عرف کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی۔

اس جگہ بھی ابن عابدینؒ نے فرمایا ہے:

(وإن کان العرف خاصا فإنه لا یعتبر و کذلک العرف المشترک لا یصح الرجوع إلیه مع التردد)[1]

''نص کے متعارض ہونے کی صورت میں عرفِ خاص اور عرف مشترک کا اعتبار نہ ہوگا۔''

اس ساری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر نص موجود نہ ہو تو پھر عرف کا حکم نص کی طرح کا ہے جیسا کہ ارشاد ہے:

(ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن)[2]

''جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں بھی اچھا ہوتا ہے۔''

اور جب عرف اور نص شرعی میں تعارض ہو تو عرف کو رد کر دیا جائے گا۔ ابن عابدینؒ لکھتے ہیں:

(النص أقوی من العرف فلا یترک الأقوی بالأدنی)[3]

''نص عرف سے قوی ہے اور اقوی کو ادنیٰ (کمزور) کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا۔''

2- وضعی قانون میں قبولیتِ عرف کی شرائط:

وضعی قانون میں قبولیتِ عرف کی مندرجہ ذیل شرائط لگائی گئی ہیں:-

(الف) عرف انصاف کے اصولوں اور پبلک پالیسی کے خلاف نہ ہو:

(Not To Be Contrary To Justice, Equity & Public Policy):

قبولیتِ عرف کے لئے پہلی شرط یہ رکھی گئی ہے کہ وہ پبلک پالیسی اور انصاف کے اصولوں کے منافی نہ ہو، جیسا کہ سر ڈبلیو ایچ ریٹیگن نے لکھا ہے:

(Where a custom... is contrary to justice, equity and good conscience that they are at liberty to reject it as the rule of decision.) [4]

---

(۱) مجموعہ رسائل، ۲/۱۱۶

(۲) الشیبانی، محمد بن الحسن، الموطا، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی، ص: ۱۴۰

(۳) مجموعہ رسائل، ۲/۱۱۸

(4) Rattigan W.H., Customary Law, 1980, P. 88

''جہاں کوئی عرف انصاف، نصفت اور درست ضمیر کے منافی ہو تو وہاں عدالتیں آزاد ہیں کہ ایسے عرف کو رد کر دیں۔''

لہٰذا ضروری ہے کہ عرف پبلک پالیسی کے مطابق ہو اور مفاد عامہ کا لحاظ کرے۔ سو اگر رسم و رواج پبلک پالیسی سے ہم آہنگ ہوگا تو قابلِ اعتبار سمجھا جائے گا ورنہ نہیں۔

(The authority of usage is not absolute, but conditional on a certian measure of conformity with justice and public utility.)(1)

''عادت کی حیثیت مطلق کچھ نہیں بلکہ مشروط ہے کہ انصاف اور مفاد عامہ کے مطابق ہو۔''

(ب) عرف موضوعہ قانون کے مخالف نہ ہو:

قبولیتِ عرف کے لئے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ کسی موضوعہ قانون کے خلاف نہ ہو۔

(A custom must not be contrary to an Act of Parliament)(2)

''عرف کے لئے ضروری ہے کہ وہ پارلیمنٹ کے بنائے ہوئے کسی قانون کے مخالف نہ ہو۔''

تاہم اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ عدالتیں یا مقننہ کسی عرف کو یہ کہہ کر رد کردیں کہ اس عرف سے بہتر کوئی قانون بنایا جاسکتا ہے یا بنایا جانا چاہئے۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ اگر عرف سے بہتر کوئی قانون موجود ہو تو پھر عرف کو رد کر دیا جائے گا، بصورت دیگر اگر لوگ کسی عرف پر سنجیدگی سے عمل کرتے ہوں تو وہ قابلِ قبول ہوگا اگرچہ اُس سے بہتر کوئی قانون بنایا جاسکتا ہو۔

اِس مرحلہ پر P. J. Fitzgerald نے لکھا ہے:

(The true rule is, or should be, that a custom, in order to be deprived of legal efficancy must be so obviously and seriously repugnant to right and reason, that to enforce it as law would be more mischief than that which would result from the overturning of the expectations and arrangements based on its presumed continuance and legal validity)(3)

''اصل اُصول یہ ہے یا ہونا چاہیے کہ وہ عرف جس کا اعتبار نہ کیا جاتا ہو وہ یقینی طور پر صحیح راہ اور عقل و دانش کے خلاف تھا اور اُس پر عمل کرنا اُس کے چھوڑنے سے زیادہ خطرناک ہو۔''

---

(1) Salmmond on Jurisprudence, P. 35

(2) Ibid

(3) Ibid

(ج) عرف قدیم ہو:

وضعی قانون میں اِس کو Immemorial Antiquity کہا جاتا ہے۔ کسی عرف کی قبولیت کی اہلیت کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جاتا ہے کہ وہ کتنے طویل عرصے سے معاشرے میں انسانوں کی عادات و مشاغل پر حاوی رہا۔ معاشرے کے وہ افراد جو اس رسم کو مانتے ہوں لازمی طور پر نہ جانتے ہوں کہ وہ رسم کب وجود میں آئی اور کتنے عرصے سے اس پر عمل ہو رہا ہے۔ اگرچہ بعض ماہرین قانون نے کہا کہ ایسا عرف سات سو برس پرانا ہو تاہم یہ ضروری نہ ہے۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ:

> (Time so remote that no living man can remember it or give evidence concerning it. Custom was immemorial when its origin was so ancient that the beginning of it was beyond human memory)(1)
>
> "(عرف کے آغاز کا) وقت اتنا قدیم ہو کہ کوئی زندہ آدمی اُس کے آغاز کو نہ جانتا ہو یا اس سلسلے میں کوئی ثبوت نہ دے سکتا ہو۔ یعنی عرف اُس وقت پرانا تصور ہوتا تھا جب اُس کے آغاز کا وقت انسانی حافظہ کی پہنچ سے دور ہوتا۔"

(د) عرف پر عمل رضا کارانہ ہو (Observance as of right):

عرف کا قانون بننے اور قابلِ قبول ہونے کے لئے محض ایک رسم ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ یہ زیادہ ضروری ہے کہ اُس پر معاشرے کے متعلقہ طبقات متفق ہوں اور بلا جبر و اکراہ رضا کارانہ طور پر اُس پر عمل کرتے ہوں۔ عرف پر عمل کرنے کے لئے کسی عدالت، پارلیمان یا حکام بالا کی اجازت یا دباؤ کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ایسے عرف پر معاشرے کے کم و بیش سب افراد استحقاق کے طور پر عمل کرتے ہیں۔ یہ عمل درآمد معاشرتی فلاح و بہبود کا حامل ہوتا ہے اور معاشرے کے تمام افراد اُس سے یکساں طور پر مستفید ہوتے ہیں۔ سالمنڈ کی رائے یہی ہے:

> (It must have been observed as of right... The custom must have been followed openly, without the necesity for recourse to force, and without the permission of those adversely affected by the custom being regarded as necessary)(2)
>
> "ضروری ہے کہ عرف پر رضا کارانہ عمل درآمد ہوتا رہا ہو ... عرف پر عمل آزادانہ طور پر ہوتا رہا ہو اور اُس کے نفاذ کے لئے کسی ذریعہ کی ضرورت نہ ہو اور جو لوگ عرف کی وجہ سے متاثر ہوتے ہوں، اُن کی اجازت بھی درکار نہ ہو۔"

---

(1) Salmmond on Jurisprudence, P. 35

(2) Ibid, P. 34

باب سوم:

حجیتِ عرف و عادت بطور مأخذِ قانون

فصل اول: حجیتِ عرف و عادت بطور مأخذِ قانونِ اسلامی

۱۔ عرف کے مأخذِ قانونِ اسلامی ہونے کی بنیاد

۲۔ حجیتِ عرف کے شرعی دلائل

۳۔ عرف و عادت و دیگر مآخذِ شریعت

فصل دوم: حجیتِ عرف و عادت بطور مأخذ قانون وضعی

۱۔ عرف کے مأخذِ قانون ہونے کا پس منظر

۲۔ قانون کے دیگر مآخذ سے تعلق

۳۔ وضعی قانون میں عرف کا مقام و اہمیت

فصل اوّل:

حجیتِ عرف و عادت بطور ماٗخذِ قانونِ اسلامی

1۔عرف کے ماٗخذِ قانونِ اسلامی ہونے کی بنیاد:

عرف و عادت کی حجیت بطور ماٗخذِ قانون کا مطلب یہ ہے کہ عرف و عادت کو بطور ماٗخذِ قانون ایک مسلمہ حیثیت حاصل ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کسی معاشرے میں یونہی رائج نہیں ہو جاتے بلکہ اُن کے پیچھے عدل وانصاف، ہمدردی اور آسانی جیسے اُصول کارفرما ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ اسلامی نے عرف و عادت کو بطور ماٗخذِ قانون تسلیم کیا ہے، کیونکہ عرف میں لوگوں کی سالہا سال اور بعض صورتوں میں بیسیوں یا سینکڑوں سال پرانی وہ روایات شامل ہوتی ہیں جن پر لوگ رضا کارانہ طور پر عمل کرتے آئے ہیں۔ جیسا کہ دروازہ کھٹکھٹانا اجازت کے معنوں میں سمجھا جاتا ہے۔ کسی کے گھر آگ لگ جائے تو اُس کا سامان یا کسی کی جان بچانے کے لئے کسی تائید، اجازت یا منظوری نہیں لی جاتی بلکہ عرفاً بلا اجازت گھر میں داخل ہوا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ مصلحت اور ہمدردی کا تقاضا ہے۔ اِسی طرح مہمان میزبان کے گھر کی ایسی تمام چیزیں استعمال کرسکتا ہے جو عام طور پر مہمانوں کے استعمال میں آتی رہتی ہیں۔ اِس طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں جہاں روز مرّہ کے علاوہ کئی دیگر معاملات میں بھی عرف و عادت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر تصرف کے لئے اجازت و شرائط کا طے کرنا لازمی قرار دیا جائے تو پھر روز مرہ کے معاملات متاثر ہوتے ہیں اور زندگی مفلوج ہو کر رہ جاتی ہے۔ چونکہ زندگی کے بہت سے معاملات اور روز مرہ کے معمولات میں عرف و عادت کا اعتبار ایک بنیادی ضرورت تھی لہٰذا شریعت نے اِسے بطور ماٗخذِ احکام اُسی طرح اہمیت دی ہے جس طرح زمانہ قدیم میں اِس کا اعتبار کیا جاتا تھا۔

اسلام سے قبل اہل عرب کا عرف:

اسلام سے قبل قدیم روایات اور رسم و رواج ہی عربوں کے تمدن و معاشرت کی بنیاد تھے۔ اس رسم و رواج میں دین ابراہیمی کے باقی ماندہ آثار بھی شامل تھے اور عیسائیت اور یہودیت کے بھی کچھ اثرات تھے۔ جبکہ باقی ان کے جغرافیائی ماحول اور اُن کے غیر اقوام سے روابط کے نتیجے میں پیدا ہونے والے رسوم و رواج تھے۔

زمانہ جاہلیت کے اہلِ عرب میں کھانے پینے کے معاملات کے بارے میں حلال وحرام کے مستقل احکام موجود نہیں تھے، بلکہ اس کا دارومدار قبائل کے عرف پر تھا۔ چنانچہ جب اسلام میں مردار کھانے کے حرام ہونے کا حکم نازل ہوا تو قریش کو اس پر تعجب ہوا۔ کیونکہ قریش ہر طرح کا مردار، گلا گھونٹ کر مارے ہوئے اور گر کر مرے ہوئے جانور، درندوں کا پس خوردہ، اور بتوں کی قربان

گاہ پر چڑھائے ہوئے جانور کھایا کرتے تھے۔ کبھی وہ بکری کے گلے کو تھوڑا سا کاٹتے تھے اور اُسے چھوڑ دیتے تھے یہاں تک کہ وہ مر جاتی جسے وہ شریطہ کہتے تھے۔

بعض مذہبی رہنما اور قبیلے کے سردار بھی اپنے اوپر بعض چیزوں کو حرام کر لیتے تھے جیسا کہ اُن میں سے بعض نے اپنے اوپر شراب کو حرام کیا ہوا تھا۔ کچھ اعراف و عادات بعض شخصیات کے ساتھ بھی مخصوص بتائی جاتی ہیں۔ مثلاً روایت ہے کہ جاہلیت میں جوئے کی حرمت کا فیصلہ سب سے پہلے اقرع بن حابس نے کیا۔ سب سے پہلا رجم زمانہ جاہلیت میں ربیعہ بن حزام نے کیا۔ اکثم بن صیفی جو عرب کا دانشور کہلاتا تھا، اُس نے یہ فیصلہ دیا کہ بچہ صاحب فراش کا ہے۔ ولید بن مغیرہ نے چوری پر چور کا ہاتھ کاٹا۔ حضرت عبدالمطلب نے سو اونٹ دیت متعین کی تھی۔ قس بن ساعدہ نے مکے میں توحید کا اظہار کیا۔

اہل عرب اپنے عرف اور عادت کے بے حد پابند تھے۔ جو بات اُن کے دلوں میں بیٹھ جاتی اور ذہنوں میں رچ بس جاتی اور مذہب جیسا درجہ حاصل کر جاتی اُسے وہ عرف سمجھا کرتے تھے۔ وہ کسی کو بھی عرف کی خلاف ورزی کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ یعنی ہر قبیلے کا عرف ہی اُس کا دین ہوتا تھا۔ عرف ہی سے حلال اور حرام کا تعین ہوتا اور قبیلے کے سرداروں اور حکام کے فیصلے قانونی مآخذ متصور ہوتے جو قبیلوں کی ذہنیت اور اُن کے مزاج سے ہم آہنگ ہوتے اور سب کے مفاد میں ہوتے تھے۔ چونکہ عرف کی خلاف ورزی سے نقصان ہوتا لہٰذا یہ اعراف و عادات اُن کے لئے قانون کا درجہ رکھتے تھے۔

''تاریخ العرب قبل الاسلام'' میں اہل عرب کے بعض اعراف و عادات کو بیان کیا گیا ہے۔ ان اعراف کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔[1]

۱۔ وہ معاہدوں اور معاملات کا احترام کرتے تھے۔
۲۔ حرام مہینوں کا احترام کرتے تھے اور کسی کو بھی اُن مہینوں میں لڑنے کی اجازت نہ ہوتی تھی۔
۳۔ مقدس جگہوں کا احترام کرتے تھے حتیٰ کہ اگر کسی شخص کی جان لینا ہوتی اور وہ کعبہ میں پناہ لے لیتا تو مامون متصور ہوتا تھا۔
۴۔ حرم سے واپسی پر اپنے آپ یا اپنی اونٹنی کے گلے میں مکہ کے پتے لٹکا لیتے اور اپنے گھروں تک مامون پہنچ جاتے اور اُن سے کوئی زیادتی نہ کرتا کیونکہ میثاق، عہد اور وعدہ کی پابندی سب کے نزدیک لازمی تھی۔
۵۔ زمانہ جاہلیت میں اہلِ عرب کے مذہبی شعائر اصنام اور بت خانے تھے جہاں وہ عبادت کرتے، سجدہ کرتے، طواف کرتے، نذریں مانتے اور صحت و عافیت اور اولاد کی دعائیں مانگتے تھے۔
۶۔ زمانہ جاہلیت میں عیسائیوں اور یہودیوں کے یہاں روزہ متعارف تھا حتیٰ کہ قریش بھی یوم عاشورہ کا روزہ رکھتے تھے۔ بعض اہلِ جاہلیت صوم کلام بھی رکھا کرتے تھے۔
۷۔ اہل عرب میں ختنہ کا رواج تھا، مُردوں کے نہلانے کا ذکر بھی کلام عرب میں ملتا ہے۔ اِسی طرح مُردوں کو دفن کرنے کا رواج بھی بعض شاعروں کے اشعار میں ملتا ہے۔

اہل عرب کے مذاہب بھی مختلف تھے چونکہ مختلف ملتوں کے لوگوں سے اُن کا میل جول تھا اور وہ سفر کرتے رہتے تھے لہٰذا

---

(۱) جواد علی، تاریخ العرب قبل الاسلام، مصطفی حلبی، سن ندارد، ۶/ ۲۲۳۔ ۲۲۶ (تلخیص)

اُن کے مختلف مذاہب کے لوگوں سے روابط تھے۔ قریش دینِ ابراہیمی پر تھے جو حج بیت اللہ کرتے تھے، مناسک ادا کرتے اور مہمان نوازی کرتے اور حرام مہینوں کی تعظیم کرتے تھے۔ برائی اور ظلم کو برا سمجھتے تھے اور جرائم پر سزا دیتے تھے۔

اسلامی شریعت اور اہلِ عرب کا عرف:

اِس بات میں کوئی شک نہیں کہ اسلام آسمانی تعلیمات کا تسلسل ہے اور معاشرے کے اجتماعی ضمیر کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ اِس نے انسانوں کی اعلیٰ ترین عادات و اعراف کو عزت افزاء مقام دیا ہے۔ اِس نے اہل عرب کے قدیم عرف میں سے بھی بعض کو اپنی شریعت کا حصہ بھی بنایا ہے اور دیگر آسمانی ادیان کی صحیح تعلیمات کو بھی جاری رکھا ہے۔ اِس کا قدرتی سبب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہی تمام کائنات کو پیدا فرمایا ہے اور اِس کائنات میں اپنے نوامیس، قدرت اور قوانین قدرت جاری فرمائے ہیں، جن کا کائنات کا ذرہ ذرہ پابند ہے۔ البتہ انسان کو اختیار کی قوت بھی دی گئی ہے اور اُس کے وجود میں خیر وشر کی صلاحیت بھی پنہاں کر دی ہے۔ انسان کی رہنمائی کے لئے نبیوں کو بھی بھیجا گیا جن سب کا مقصد ایک ہی تھا، اُن کی تعلیمات میں کوئی فرق نہیں تھا، اُن کے مقاصد میں کوئی فرق نہیں تھا۔ اُن کو جو کتابیں دی گئیں وہ بھی ایک ہی خدا کی نازل کردہ ہیں۔ فرق اگر ہے تو عبارات کے پیرائے کا ہے جو ایک ہی مقصد کے لئے مختلف مخاطبوں کے لحاظ سے مختلف طریقوں سے اختیار کی گئیں۔ یہ کتب ایک دوسرے کی مخالف نہیں بلکہ موید ہیں۔ ایک دوسرے کی تردید کرنے والی نہیں بلکہ تصدیق کرنے والی ہیں۔ الغرض یہ سب ایک ہی "الکتاب" کے مختلف ایڈیشن ہیں۔ لہٰذا مخلوقِ خدا کے اصول و کلیات، اعمال و اخلاق، اطوار و عادات اور قانون شریعت میں ہم آہنگی، مجانست اور مماثلت کا پایا جانا منطقی بھی ہے اور عقلی بھی۔ اسی طرح تمام انبیاء کرام کی تعلیمات میں یکسانیت و یگانگت تھی۔ اُن سب نے اللہ کی یکتائی، اُس کی بندگی اور اُس کی کلی حاکمیت اور اُس کے رب العالمین ہونے کا تصور دیا۔ انہوں نے صرف اُنہی اُمور کے انجام دینے کا حکم دیا جو انسان کے حق میں سراسر خیر تھے اور کائنات میں جاری نوامیس الٰہی سے مطابقت رکھتے تھے اور جو اللہ کی قائم کردہ میزان سے مطابقت رکھتے تھے۔ جس طرح انسان کے بنائے ہوئے تعلیمی نظام میں متعلم ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب عملی مدارج طے کرتا ہے اِسی طرح رب العالمین کی قائم کردہ انبیائے کرام کی تعلیم گاہ میں انسانیت تعلیمی مدارج طے کرتی رہی ہے۔ تعلیم کے قواعد و ضوابط بھی ایک، منہاج تعلیم کے اصول و کلیات بھی ایک، تعلیم کے مقاصد بھی ایک تھے، اگر کوئی فرق ہے تو وہ یہ کہ متعلم کی ذہنی پختگی، اُس کی صلاحیتِ قبولیت اور اُس کی اخذ کرنے کی قوت کے ساتھ تعلیم اپنے ابتدائی مدارج سے اپنے اعلیٰ مدراج کی طرف سفر کرتی رہی تا آنکہ انسانیت اپنے عصرِ نضج، عہد کمال اور دور پختگی میں داخل ہوگئی اور اللہ تعالیٰ کی دانش گاہ علمی میں معلم آخرالزمان حضرت محمد مبعوث ہوگئے۔

غرض ہر نبی کی تعلیم پچھلے انبیاء کی تعلیم کا خلاصہ اور تتمہ بنتی گئی۔ یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ مبعوث ہوئے اور آپ کی شریعت تمام پچھلی شریعتوں کا تتمہ قرار پائی۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ سے پوچھا گیا کہ اللہ کے

﴿احب الدین الی الله الحنفیة السمحة البیضاء﴾ (۱)

''اللہ کے نزدیک سب سے محبوب دین سیدھا، آسان اور واضح روشن دین ہے۔''

اِس حدیث میں بیان کردہ خصوصیات میں سے ''الحنفیہ'' وہ دین ہے جو ملت ابراہیمی کی طرح شعائر اللہ کے استحکام اور شعائر شرک کے استیصال اور فاسد رسومات اور جھوٹے عقائد کے ابطال پر مبنی ہو اور ''السمحۃ'' وہ ہے جس کی تعلیم میں رہبانیت اور ناقابلِ برداشت مجاہدات نہ ہوں اور اُس میں ایسی رخصتیں بھی موجود ہوں جو بوقت ضرورت بشری ضعف کو نبھا سکیں۔ اور ''البیضاء'' سے مراد یہ ہے کہ اُس دین کی علتیں اور حکمتیں ایسی واضح اور صاف ہوں کہ ہر ذی فہم کو بآسانی سمجھ میں آ سکیں۔

اسلام صرف اہلِ عرب کے اچھے اعراف و عادات کو ہی جاری نہیں رکھتا بلکہ اسلام اور دیگر آسمانی مذاہب میں جو بھی قدریں مشترک ہیں اسلام اُن کا احترام کرتا ہے اور جہاں ممکن ہوا اُن کو جاری بھی رکھا ہے۔ اسلام اور دیگر مذاہب اور قوموں کے مشترکات میں سے بعض حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ دشمنان خدا سے جہاد کرنا۔

۲۔ بت شکنی کرنا۔

۳۔ غیر اللہ کی منت نہ ماننا۔

۴۔ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کے نام پر ذبح نہ کرنا۔

۵۔ رزق، شفا اور موت کو صرف اللہ کے قبضۂ قدرت میں تصور کرنا۔

۶۔ اپنی جان کو اللہ کی راہ میں قربان کرنا۔

۷۔ کہانت کو باطل سمجھنا۔

۸۔ بدفعلی کا قائل نہ ہونا۔

۹۔ کسی ساعت کو منحوس نہ سمجھنا۔

۱۰۔ کواکب پرستی سے انکار کرنا۔

۱۱۔ نجومیوں سے مستقبل کے بارے میں نہ پوچھنا۔

۱۲۔ آدابِ قربانی کا خیال رکھنا۔

۱۳۔ خصالِ فطرت کی پابندی کرنا۔

---

(۱) أحمد بن حنبل، المسند، ۱: ۲۳۶، الرقم: ۲۱۰۷، مؤسسة قرطبه، مصر، سن ندارد

۱۴۔ مذہبی عمارتوں کی زیارت کو جانا۔

۱۵۔ مصیبت پر صبر کرنا۔

۱۶۔ نوحہ وغیرہ نہ کرنا۔

۱۷۔ تصویر کی حفاظت اور مصوری سے اجتناب کرنا۔

۱۸۔ کسب معاش کرنا۔

۱۹۔ بلاضرورت سوال نہ کرنا۔

۲۰۔ لباس صاف ستھرا رکھنا۔

۲۱۔ لہو ولعب سے اجتناب کرنا۔

۲۲۔ والد کو اولاد اور اولاد کو والد کے جرم میں گرفتار نہ کرنا۔

۲۳۔ زنا کا حرام ہونا۔

۲۴۔ سترِ عورت کرنا۔

۲۵۔ ختنہ کرنا۔

۲۶۔ عقیقہ کرنا۔

۲۷۔ آدابِ ضیافت کا خیال رکھنا۔

۲۸۔ پوشش ولباس کے احکام کی پابندی کرنا۔

۲۹۔ محرمات نکاح کا خیال رکھنا۔

۳۰۔ خدا کی راہ میں خرچ کرنا۔

اِن کے علاوہ اور بھی بہت سے احکام ہیں جو اسلام اور ملتِ ابراہیمی میں مشترک ہیں۔

عرف و عادت اور دیگر کئی احکام میں مماثلت کے باوجود سے اسلام نے صرف اُن اعراف و عادات کو قبول کیا ہے جو سابقہ ادیان کی مصدقہ رسومات تھیں اور جو اسلامی شریعت میں اجتماعی عقل وشعور اور اصول وکلیات سے ہم آہنگ تھے۔

اِسلام دراصل ایک ایسا دین ہے جو دیگر مذاہب کا مُصدِق ہے۔ چنانچہ اسلام دیگر مذاہب کی کتب کی بھی تصدیق کرتا ہے اور اُن مذاہب کی اعلیٰ اور عمدہ تعلیمات کی بھی تصدیق کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اُن تمام اعراف و عادات اور

احکام کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھا ہے جو مذہبی رواج سے قریب اور اجتماعی انسانی شعور سے ہم آہنگ تھے۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام انسانی نفسیات کے اِس پہلو پر گہری نظر رکھتے ہوئے لوگوں کی روایات، اقدار اور اعراف و عادات کو بڑے سلیقے سے آگے بڑھاتا ہے۔

تاہم اِس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اسلام ہر طرح کے عرف و عادت اور مذہبی رسومات کا احترام کرتا ہے۔ ایسا ہرگز نہیں کیونکہ اگر اسلام سراسر عربوں کے رسوم و رواج کا تابع ہوتا تو طواف میں برہنگی کی ممانعت نہ کی جاتی۔ کعبہ سے بت نہ ہٹائے جاتے اور قربانی جاہلی طریقوں پر ہی رکھی جاتی۔ مقروض بدستور غلام بنا کرتے، متبنی فرزند اصلی کی طرح رہتا، لڑکیاں زندہ قبر میں اُتاری جاتیں، کنکریاں پھینک کر خرید و فروخت کے معاملات طے پاتے اور عورتیں میراث سے محروم رہتیں۔

البتہ ایک چیز ضرور قابلِ غور ہے کہ انسان کو اللہ تعالیٰ نے روزِ اول سے ہی ایک مخصوص طبیعت اور مزاج عطا فرمایا ہے جس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ چونکہ انسان کی طبیعت اور فطرت ہمیشہ سے ایک جیسے ہے اِس لئے اُس کی بنیادی احتیاجات اور حقوق بھی ایک ہی طرح کے ہیں جن میں کبھی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اِن بنیادی احتیاجات کو اگر اسلام نے اُسی مخصوص اہمیت کا حامل سمجھا ہے جو سابقہ ادیان سمجھتے تھے تو اِس میں اچنبے کی کوئی بات نہیں۔ انسان کی یہ بنیادی اور فطری احتیاجات مندرجہ ذیل ہیں:

حفظِ ذات، حفظِ مال، حفظ عرض:

تحفظ ذات و جان انسان کا ایک بنیادی حق اور ضرورت ہے۔ اُس کی ملکیت کا تحفظ اُس کا دوسرا بنیادی حق ہے اور عزت کی حفاظت اُس کی تیسری ضرورت اور فطری تقاضا ہے۔

تحفظِ ذات میں اُس کے اپنی ذات سے متعلق اور اپنی نسل سے متعلق کھانے پینے اور رہنے سہنے کے تمام حقوق داخل ہیں۔ ملکیت کے حق میں جملہ مالکانہ حقوق شامل ہیں اور عزت کے تحفظ کے حق میں اُس کی اپنی ذات کی عزت اور اُس کے بیوی بچوں کی عزت داخل ہے۔

انسان مدنی الطبع ہے اور اُس کے لئے ممکن نہیں کہ وہ اکیلا زندگی گزارے بلکہ اُسے زندگی گزارنے کے لئے دوسروں کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب انسان مل جُل کر رہیں گے تو لازمی امر ہے کہ وہ ایک دوسرے کے حقوق میں مداخلت بھی کریں گے جو قانون کی نظر میں حق تلفی ہے اور حرام ہے۔ چنانچہ انسانوں کے اِن تینوں حقوق کے مقابل اصل اور اساسی جرائم کی بھی تین نوعتیں ہیں:

الاعتداء علی النفس (جان پر زیادتی)

الاعتداء علی المال (مال پر دست درازی)

الاعتداء علی العرض (عزت پر زیادتی)

یہ تینوں بڑے اساسی جرائم ہیں اور اُس وقت سے موجود ہیں جب سے دنیا میں جرائم نے جنم لیا ہے اور دیگر تمام جرائم انہی تین بنیادی جرائم کا شاخسانہ ہیں کہ کسی نہ کسی طرح ہر جرم کا تعلق انسان کے انہی تین بنیادی حقوق اور بنیادی احتیاجات سے ہوتا ہے۔ جب سے انسان اِس دنیا میں آیا ہے اُس کی سرشت میں کبھی کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ اِس لئے منطق اور عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح تمام آسمانی مذاہب کے کلیات اور اصول ایک رہے ہیں اسی طرح تمام شریعتوں کا ان جرائم کے بارے میں رویہ بھی قریب قریب یکساں رہے۔ جس طرح ہر آسمانی شریعت اور مذہب نے قتل، زنا اور چوری کو حرام قرار دیا ہے تو کیا بعید ہے کہ ان سے روکنے کی تدابیر میں بھی مماثلت پائی جائے۔

یہ امر انتہائی معقول ہے کہ اگر موسوی شریعت میں قتل کی سزا قصاص اور زنا (محصن زانی) کی سزا رجم ہو تو یہ سزائیں شریعت اسلامیہ میں بھی برقرار رہیں اور اگر دین ابراہیمی میں قتل کی دیت کا تصور موجود تھا تو اسلام میں بھی یہ تصور باقی رکھا جائے۔ اسلامی شریعت میں حدود کی سخت سزائیں مقرر ہونے کی حکمت بھی یہی ہے کہ جرائم حدود درحقیقت انہی تین اساسی جرائم سے تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ زنا اور قذف کا تعلق اعتداء علی العرض سے ہے۔ قتل کا تعلق اعتداء علی النفس سے ہے۔ سرقہ کا تعلق اعتداء علی المال سے ہے اور حرابہ میں اعتداء علی المال اور اعتداء علی النفس دونوں ہیں۔ اِسی طرح زنا میں اعتداء علی العرض کے ساتھ ایک پہلو اعتداء علی النفس بھی ہے۔

ذرا غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اگر اسلام نے اہلِ عرب کے بعض ایسے رسوم و رواج کو جواز دیا بھی ہے جو کسی دین سابق کا جز نہیں تھے اور نصِ شرعی وارد ہونے سے وہ شریعت کا ایک حصہ بن گئے تو بھی یقیناً اسلام نے عرب کے صرف اُسی رسم و رواج کو قبول کیا جو عدل وحسن کے معیار پر پورا اُترتا تھا۔ اِسی لئے اسلام نے اسے عرف اور معروف کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے اور کسی جاری اور نافذ معاشرے کی اچھی باتیں قبول کر لینا کسی بھی صورت میں وجہِ اعتراض نہیں ہے بلکہ لائق تحسین ہے۔

اگر ایک طرف اسلام نے اہلِ عرب کی بعض مستحسن باتوں کو قبول کیا ہے تو دوسری جانب ان کے بے شمار رسوم و رواج کو رد کر دیا ہے۔ چنانچہ زمانۂ جاہلیت کے بہت سے معاملات وعقود اسلام میں ممنوع قرار پائے اور اُن تمام معاملات سے منع کر دیا گیا جن میں کسی طرح کا غرر تھا یا فریقین میں سے کسی ایک فریق کی رضا موجود نہیں تھی جیسا کہ بیع منابذہ و ملامسہ وغیرہ۔

المختصر اسلام نے اہلِ عرب کے جس طریقہ کو بھی برقرار رکھا اُس کی وجہ یہ ہے کہ یا تو وہ دین ابراہیمی کا حصہ تھا یا وہ کسی سابق شریعت کا حکم تھا جسے اسلام نے از سرِ نو زندہ کیا یا عرب کے اُس طریقہ میں ایسی کوئی بھلائی اور خوبی تھی جس میں بنی نوع انسان کی فلاح مضمر تھی۔

عرف کی اِس اہمیت کے پیش نظر علامہ ابن قیمؒ نے شریعت میں اعتبار عرف کی سو سے زائد مثالیں پیش کی ہیں جن میں سے بعض کا خلاصہ حسب ذیل ہے: (۱)

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھیے: اعلام الموقعین، ۵/۱۵۷۔ ۱۵۹

۱۔ جس جگہ جو سکہ رائج ہے، بول چال میں جب مطلق سکہ کہا جائے گا تو وہاں جاری سکہ ہی مراد لینا، گو الفاظ نہ کہے گئے ہوں۔

۲۔ کرائے کے جانور کی سست رفتاری پر اُسے چابک مار دینا اور اپنے کام کاج کے لئے قدرے ٹھہرا لینا۔

۳۔ کسی کے بچے، خادم یا بیوی کو وہ چیز واپس کر دینا جو گھر کے مالک سے لی تھی۔

۴۔ جو کام خود سے نہ ہو سکتا ہو اُس کے لئے کسی کو وکیل مقرر کر لینا۔

۵۔ کسی سے مکان کرائے پر لیا ہے تو اُس میں مہمانوں اور دوستوں کو بلانا، اُنہیں ٹھہرانا، آرام پہنچانا سب کام عرفاً جائز ہیں، گو لفظوں میں طے نہ ہوئے ہوں۔ شریعت نے اِس عرف کا اعتبار کیا ہے۔

۶۔ کوئی کپڑا کسی سے اجرت پر پہننے کے لئے زیادہ مدت تک لیا تو میلا ہونے پر اُسے دھو لینا عرف میں جائز ہے تو شرعاً بھی جائز ہے۔

۷۔ کسی شخص کو بیع میں وکیل بنایا گیا ہو تو اگر عرف اُس چیز کی قیمت لینے کا ہے تو وہ وکیل شرعاً بھی اُس کی قیمت لے سکتا ہے۔

۸۔ کسی کے کھیت میں سے گزرنے پر وہاں کی مٹی سے تیمم کر لینا اور وہاں نماز ادا کر لینا کہ یہ سب چیزیں مالک کی اجازت کے بغیر عام دستور کے مطابق ہوا کرتی ہیں۔ پس شرع نے اس میں کوئی تنگی نہیں رکھی ہے۔

۹۔ معلوم ہوا کہ پانی کا ریلا آ گیا ہے، پڑوسی کا گھر خطرے میں ہے، گھر بند ہے، مالک موجود نہیں ہے تو اُس کی دیوار توڑ کر اُس کے گھر کے سامان کو نکال لینا کہ کہیں بہہ نہ جائے تو عرف عام اور دستور دنیا کے لحاظ سے یہ پڑوسی کی خیر خواہی ہے جو عرفاً اور شرعاً دونوں اعتبار سے درست ہے اور دیوار توڑنے والے کو مجرم قرار نہ دیا جائے گا۔

۱۰۔ جب یہ پتہ چلے کہ پڑوسی کے مال پر دشمن قابض ہو گیا اور سارا مال لے گیا۔ کوئی محلہ دار اگر بیچ میں پڑا اور کچھ دے دلا کر اُسے راضی کر لیا تو یہ نہیں کہ وہ مال اُس کے ذمے پڑے بلکہ جیسا کہ عرفاً اُس کے لئے جائز تھا شرعاً بھی جائز ہے۔

اِس طرح کی مثالیں سے احکام شریعت کی کتب میں بکثرت ملتی ہیں۔ اِن چیزوں کو معروف کہا جاتا ہے اور یہ لوگوں کے اجتماعی ضمیر اور شعور کے عین مطابق ہوتی ہیں۔ لہذا شریعت نے ایسی معروف باتوں اور عرف و عادت کا اعتبار کیا ہے اور اُنہیں بعض احکام کی بنیاد قرار دیا ہے۔

عرف و عادت کو ہمیشہ قانون سازی کا ایک مأخذ ہونے کی حیثیت حاصل رہی ہے بلکہ قدیم ادوار میں تو صرف رسم و رواج ہی قانون کی اساس ہوا کرتے تھے۔ ڈاکٹر صبحی محمصانی اِس امر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(وقد كانت العادة فى بدء نشوء الأمم أساس جميع المظاهر الاجتماعية فكانت وحدها أساس الدين والأخلاق و المعاملات)(۱)

---

(۱) محمصانی، صبحی، فلسفة التشريع فى الاسلام، دار العلم، بیروت، ۱۹۷۵ء، ص: ۲۱۰

"یعنی اقوام عالم کے نشوونما کے اوائل میں اجتماعی زندگی کے تمام مظاہر رسم و رواج ہی سے پھوٹتے تھے اور یہی رسم و رواج مذہب، اخلاق اور معاملات کی بنیاد تھے۔"

اسلامی قانون کی تکوین وتشکیل، تطبیق وتنفیذ اور تدوین وتجدید کے کئی مراحل میں قدیم اور جدید اعراف و عادات کا اعتبار ایک فطری اور بدیہی حقیقت ہے۔

عام طور پر عرف کے مأخذِ قانون ہونے کی حجیت پر قرآن مجید کی آیت:

[خُذِ الْعَفْوَ وَ اْمُرْ بِالْعُرْفِ](1)

"درگزر کرو اور معروف باتوں کا حکم دو۔"

اور حضرت عبد اللہ بن مسعود ﷺ کے موقوف اثر:

﴿ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن﴾(۲)

"جس چیز کو عام مسلمان اچھا سمجھیں اُسے اللہ تعالیٰ بھی پسند فرماتا ہے۔"

سے استدلال کیا جاتا ہے لیکن ان کے علاوہ اور بھی نصوص و آثار ایسے ہیں جن سے صراحۃً یا دلالۃً عرف کا مأخذِ قانون ہونا ثابت ہوتا ہے۔ وہ تمام آیات واحادیث جن میں نکاح وطلاق، نفقہ ومہر، رضاعت و حضانت اور اجرت و قیمت کے معاملات سے متعلق معروف کا لفظ استعمال ہوا ہے وہ سب عرف و عادت کی حجیت پر دلالت کرتی ہیں۔

امام شاطبی نے عرف و عادت کے واقعی وجود اور شرعی حیثیت پر بحث کرتے ہوئے ایسی حکمتیں اور دلائل بیان کیے ہیں جن سے شریعت میں عرف کی مشروعیت ایک قطعی حقیقت کے طور پر واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے۔ اُن کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ وہ تمام نصوص و آثار اور دلائل و براہین جن سے اسباب اور مسببات کا باہمی تلازم و ارتباط ثابت ہوتا ہے، شریعت میں عرف و عادت کے اعتبار پر بھی دلالت کرتے ہیں کیونکہ اسباب پر ہمیشہ مسببات کا مرتب ہونا دراصل عادت ہی پر مبنی ہے چنانچہ اسلام کے نظام عقوبات وتعزیرات کا بنیادی مقصد زجر وتوبیخ کے ذریعے لوگوں کو ارتکاب جرائم سے باز رکھنا ہے اور ظاہر ہے کہ زجر کا ارتکابِ جرم سے مانع ہونا ایک عادی امر ہے۔ اسی طرح نکاح کا سبب تناسل ہونا اور تجارت کا سبب افزوئی مال ہونا بھی عادت پر منحصر ہے۔ پس اگر عادت شرعاً معتبر نہ ہو تو اسلام کے تعزیری، شخصی اور مالیاتی قوانین

---

(۱) الاعراف، ۷: ۱۹۹

(۲) الشیبانی، المؤطا، ص: ۱۴۰

کی بنیاد ہی گر جاتی ہے۔ چنانچہ امام شاطبیؒ فرماتے ہیں:

(العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً، كانت شرعية فى أصلها أو غير شرعية إذ لا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك)[1]

''یعنی عوائد جاریہ، خواہ ادلۂ شرعیہ سے ثابت ہوں یا نہ ہوں، بہر طور شرعاً واجب الاعتبار ہیں کیونکہ ان کے بغیر نظام تکلیف کا قیام ہی ممکن نہیں۔''

۲۔ شریعت کے تمام احکام وقوانین کا ایک ہی میزان ومقدار اور ایک ہی نہج وترتیب پر استوار ہونا اِس امر کی واضح دلیل ہے کہ شارع نے لوگوں کے جاری عوائد و اعراف کا اعتبار کیا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو خطاب شرعی اور احکام اسلامی میں اختلاف و امتیاز جائز ٹھہرتا۔ پس عبادات و معاملات میں ہر دور اور ہر علاقے کے لوگوں پر یکساں احکام کا لاگو ہونا اس اعتبار پر مبنی ہے کہ لوگوں کے اعمال وتصرفات میں بنیادی مماثلت اور عادات و اعراف میں یکسانیت پائی جاتی ہے۔ یہاں بھی امام شاطبیؒ نے وضاحت فرمائی ہے کہ:

(إن التكاليف الكلية فى الشرعية بالنسبة إلى من يكلف من الخلق موضوعة على وزان واحد وعلى مقدار واحد وعلى ترتيب واحد، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر)[2]

''یہ شریعت اسلامیہ کے کلی احکام تمام مکلّفین کے لحاظ سے یکساں میزان، مقدار اور ترتیب سے وضع کیے گئے ہیں۔ اِس میں تقدیم وتاخیر کا کوئی اعتبار نہیں۔''

۳۔ شریعت کا مبنی بر مصالح ہونا ایک قطعی طور پر مسلمہ حقیقت ہے اور اُس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ عرف و عادت کو بھی شرعاً معتبر ٹھہرایا جائے کیونکہ احکام شریعت کے ایک ہی میزان پر استوار اور ہمیشہ یکساں ہونے کا مطلب بجز اس کے کچھ نہیں کہ انسانی مصالح بھی ہمیشہ ایسے ہی رہیں گے۔ ظاہر ہے کہ انسان کے لئے اپنے دینی اور عمرانی مصالح کی تحصیل صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب اُس کے نفسی اور خارجی عوائد و اعراف کی احکام شرعیہ میں پوری پوری رعایت کی جائے اور اُن کا تحقق بغیر عرف و عادت کے نہیں ہو سکتا۔[3]

۴۔ اگر احکام شریعت میں بندوں کے عرف و عادت کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس سے تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی کیونکہ

---

(۱) الموافقات، ۲/۲۸۰

(۲) الموافقات، ۲/۲۸۰

(۳) محولہ بالا، ۲/ ۲۸۸

احکام شرعیہ کا مخاطب بننے کے لئے اُن کا علم اور انہیں سہولت اور آسانی کے ساتھ بجالانے کی طاقت درکار ہے جو کہ عرف و عادت کے موافق اعمال ہی کے سلسلہ میں ممکن ہے۔[۱]

چنانچہ لوگوں کو اُن کے عرف و عادت کے خلاف اعمال کا پابند بنانا بہت زیادہ حرج اور شدید مشقت کا موجب ہے جیسا کہ امام ابن نجیمؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ:

(وفی نزع الناس عن عاداتهم حرج عظیم)[۲]

''اور لوگوں کو اُن کی عادات سے ہٹانے میں بہت زیادہ حرج ہے۔''

۵۔ اسلامی قانون میں عرف کی رعایت اور حجیت اِس امر کی واقعی اور تاریخی شہادت ہے کہ دیگر قانونی نظاموں کی طرح فقہ اسلامی کی نشوونما میں بھی عرف و عادت نے عملاً بہت واضح اور بنیادی کردار ادا کیا ہے۔

چنانچہ فقہ اسلامی کی تشکیل اور تطبیقی تاریخ کا گہری نظر سے جائزہ لینے پر واضح ہوتا ہے کہ اسلامی قانون کی ابتدائی تشکیل سے لے کر بعد کے تمام تدوینی، تنفیذی اور تجدیدی مراحل میں رسم و رواج نے حسبِ ذیل انداز سے اپنا کردار ادا کیا ہے:-

(الف) بعض احادیث، عہد تشریع کے عرف و رواج پر مبنی ہیں جیسے گندم اور جو کو ناپ کر فروخت کرنے کا حکم اور خرید و فروخت کی بہت سی دیگر صورتیں اور دیت و قسامت کے احکام وغیرہ۔ عرفی احکام پر مبنی احادیث کا مفہوم متعین کرنے کے لئے عرف و عادات کی طرف رجوع کرنا لازم ہے۔[۳]

(ب) چونکہ حضور نبی اکرم ﷺ کا اپنے صحابہ کرام ؓ کے کسی فعل پر نکیر نہ کرنا اُسے سندِ جواز بخش دیتا ہے۔ اِسی لئے سنتِ تقریریہ نے عربوں کی بہت سی مستحسن رسوم و عادات کو برقرار رکھا ہے اور یہ اِس امر کا ثبوت ہے کہ عام رواج مآخذِ قانون ہے۔

(ج) امام مالکؒ نے صریح نص نہ ہونے کی صورت میں اہلِ مدینہ کے تعامل کو دلیل شرعی کے طور پر اختیار کیا ہے اور یوں اہل مدینہ کے نئے اور پرانے رسم و رواج فقہ مالکی میں شامل ہو گیے ہیں۔[۴]

(د) اسلامی ریاست کی وسعت اور پھیلاؤ کے ساتھ ساتھ مسلمان بہت سی نئی اقوام اور اُن کی تہذیب و معاشرت سے روشناس ہوئے تو ایسے تمام رواجات کو اپناتے چلے گیے جو قرآن و سنت کے صریح احکام اور مقاصد شریعت سے کسی طور پر متصادم نہ تھے۔ پھر وہی اعراف و عادات مجتہدین کے اجماع، استحسان اور استصلاح کے ذریعے اسلامی قانون میں داخل ہو گیے۔

(ھ) متعدد قولی اور عملی تصرفات بالخصوص عقود و معاملات میں فقہاء نے عرف و عادت کو کافی اہمیت دی ہے۔ چنانچہ مہر مثل، نفقہ اور اُجرتِ مثل کے تعین میں، تزکیہ شہود کے سلسلہ میں، معیارِ عدالت کے تحقق میں، عقود میں نیت اور خیارات کے ضمن

---

(۱) الموافقات، ۲/۲۸۸

(۲) الاشباه و النظائر، ص:۹۷

(۳) محمصانی، فلسفة التشریع فی الاسلام، ص: ۲۱۲

(۴) ایضًا

میں اور تعزیری سزاؤں کے نفاذ میں عرف و عادت ہی کو مدار احکام ٹھہرایا گیا ہے۔ (۱)

الغرض ان دلائل وشواہد کی روشنی میں عرف و عادت کی حجیت ومشروعیت کی اساس ایک قطعی اور اجماعی حقیقت کے طور پر ثابت ہوتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ تمام مسلمہ فقہی مذاہب میں عرف و عادت کو اپنے اپنے دائرہ کار کے اندر بالاتفاق ایک مأخذ اور دلیلِ شرعی کے طور پر اپنایا گیا ہے۔

2۔ قرآن اور حجیتِ عرف:

عرف کے بطور مأخذِ قانون اور شرعی حیثیت کے تاریخی اُصولوں کا مطالعہ کرنے کے بعد اب اُن قرآنی آیات کا مطالعہ کیا جاتا ہے جن سے حجیتِ عرف کا کسی نہ کسی طرح ثبوت ملتا ہے:۔

(الف) قرآنی آیات میں 'المعروف' کا استعمال:

عرف اور معروف جیسی اصطلاحات اپنی متنوع صورتوں میں قرآن کریم میں چالیس سے زائد مقامات پر آئے ہیں۔ جن میں سے بعض آیات مندرجہ ذیل ہیں۔

۱. [فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ ۢ بِالْمَعْرُوْفِ] (۲)

''پھر اگر اُس کو (قاتل کو) اُس کے بھائی (یعنی مقتول کے وراث) کی طرف سے کچھ (قصاص) معاف کر دیا جائے تو چاہیے کہ بھلے دستور کے مواقف پیروی کی جائے۔''

۲. [ۨ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ ۚ] (۳)

''(مرنے والا اگر کچھ مال چھوڑے تو) اپنے والدین اور قریبی رشتہ داروں کے حق میں بھلے طریقے سے وصیت کرے۔''

۳. [وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِيْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ] (۴)

''اور دستور کے مطابق عورتوں کے بھی مردوں پر اُسی طرح حقوق ہیں جیسے مردوں کے عورتوں پر۔''

۴. [اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمْسَاكٌ ۢ بِمَعْرُوْفٍ] (۵)

''طلاق (صرف) دو بار (تک) ہے پھر یا تو (بیوی کو) بھلے طریقے سے (زوجیت میں) روک لینا ہے یا

---

(۱) محمصانی، فلسفة التشريع فی الاسلام، ص: ۲۱۲

(۲) البقرة، ۲: ۱۷۸

(۳) البقرة، ۲: ۱۸۰

(۴) البقرة، ۲: ۲۲۸

(۵) البقرة، ۲: ۲۲۹

بھلائی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔''

۵. [فَاَمۡسِکُوۡھُنَّ بِمَعۡرُوۡفٍ][1]

''انہیں اچھے طریقے سے (اپنی زوجیت میں) روک لو۔''

۶. [اَوۡسَرِّحُوۡھُنَّ بِمَعۡرُوۡفٍ][2]

''یا انہیں اچھے طریقے سے چھوڑ دو۔''

۷. [فَلَا تَعۡضُلُوۡھُنَّ اَنۡ یَّنۡکِحۡنَ اَزۡوَاجَھُنَّ اِذَا تَرَاضَوۡا بَیۡنَھُمۡ بِالۡمَعۡرُوۡفِ ؕ][3]

''تو جب وہ شرعی دستور کے مطابق باہم رضا مند ہو جائیں تو انہیں اپنے (پرانے یا نئے) شوہروں سے نکاح کرنے سے مت روکو۔''

۸. [وَعَلَی الۡمَوۡلُوۡدِ لَہٗ رِزۡقُھُنَّ وَکِسۡوَتُھُنَّ بِالۡمَعۡرُوۡفِ ؕ][4]

''اور دودھ پلانے والی ماؤں کا کھانا اور پہننا دستور کے مطابق بچے کے باپ پر لازم ہے۔''

۹. [فَلَا جُنَاحَ عَلَیۡکُمۡ اِذَا سَلَّمۡتُمۡ مَّاۤ اٰتَیۡتُمۡ بِالۡمَعۡرُوۡفِ ؕ][5]

''تم پر کوئی گناہ نہیں جب کہ تم جو کچھ دستور کے مطابق ادا کرتے ہو، انہیں ادا کر دو۔''

۱۰. [فَلَا جُنَاحَ عَلَیۡکُمۡ فِیۡمَا فَعَلۡنَ فِیۡۤ اَنۡفُسِھِنَّ بِالۡمَعۡرُوۡفِ ؕ][6]

''تو پھر جو کچھ وہ شرعی دستور کے مطابق اپنے حق میں کریں تم پر اِس معاملے میں کوئی مواخذہ نہیں۔''

۱۱. [وَلٰکِنۡ لَّا تُوَاعِدُوۡھُنَّ سِرًّا اِلَّاۤ اَنۡ تَقُوۡلُوۡا قَوۡلًا مَّعۡرُوۡفًا ؕ][7]

''مگر اُن سے خفیہ طور پر بھی (ایسا) وعدہ نہ لو سوائے اِس کے کہ تم فقط شریعت کی (رو سے کنایۃً) معروف بات کہہ دو۔''

۱۲. [وَّمَتِّعُوۡھُنَّ ۚ عَلَی الۡمُوۡسِعِ قَدَرُہٗ وَعَلَی الۡمُقۡتِرِ قَدَرُہٗ ۚ مَتَاعًۢا بِالۡمَعۡرُوۡفِ ۚ][8]

---

(۱) البقرۃ، ۲: ۲۳۱
(۲) البقرۃ، ۲: ۲۳۱
(۳) البقرۃ، ۲: ۲۳۲
(۴) البقرۃ، ۲: ۲۳۳
(۵) البقرۃ، ۲: ۲۳۳
(۶) البقرۃ، ۲: ۲۳۴
(۷) البقرۃ، ۲: ۲۳۵
(۸) البقرۃ، ۲: ۲۳۶

''اور انہیں (مطلقہ کو) مناسب خرچہ دے دو، وسعت والے پر اُس کی حیثیت کے مطابق (لازم) ہے اور تنگ دست پر اُس کی حیثیت کے مطابق۔ یہ خرچہ مناسب طریق پر دیا جائے۔''

۱۳۔ [فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ] (۱)

''پھر اگر وہ خود (اپنی مرضی سے) نکل جائیں تو دستور کے مطابق جو کچھ بھی وہ اپنے حق میں کریں تم پر اس معاملے میں کوئی گناہ نہیں۔''

۱۴۔ [وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ] (۲)

''اور طلاق یافتہ عورتوں کو بھی مناسب طریقے سے خرچہ دیا جائے۔''

۱۵۔ [قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى] (۳)

''(سائل کے ساتھ) نرمی سے گفتگو کرنا اور درگزر کرنا اُس صدقہ سے کہیں بہتر ہے جس کے بعد دل آزاری ہو۔''

۱۶۔ [وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ] (۴)

''اور تم میں سے ایسے لوگوں کی ایک جماعت ضرورت ہونی چاہیے جو لوگوں کو نیکی کی طرف بلائیں اور بھلائی کا حکم دیں۔''

۱۷۔ [تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ] (۵)

''تم بھلائی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے منع کرتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔''

۱۸۔ [يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ] (۶)

''وہ اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان لاتے ہیں اور بھلائی کا حکم دیتے ہیں۔''

۱۹۔ [وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا] (۷)

''اور انہیں (اُن کے مال میں سے) کھلاتے رہو اور پہناتے رہو اور اُن سے بھلائی کی بات کیا کرو۔''

---

(۱) البقرۃ، ۲: ۲۴۰
(۲) البقرۃ، ۲: ۲۴۱
(۳) البقرۃ، ۲: ۲۶۳
(۴) آل عمران، ۳: ۱۱۴
(۵) آل عمران، ۳: ۱۱۰
(۶) آل عمران، ۳: ۱۱۴
(۷) النساء، ۴: ۵

۲۰. [وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ] (۱)

''اور جو (خود) نادار ہو اُسے (صرف) مناسب حد تک (یتیم کے مال میں سے) کھانا چاہیے۔''

۲۱. [فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا] (۲)

''(تقسیم وراثت کے موقع پر جو غیر وارث موجود ہوں) تو اُس میں سے کچھ انہیں بھی دے دو اور اُن سے بھلے طریقے سے بات کرو۔''

۲۲. [وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ] (۳)

''اور اُن سے اچھے طریقے سے برتاؤ کرو۔''

۲۳. [وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ] (۴)

''اور اُنہیں اُن کے مہر حسبِ دستور ادا کرو۔''

۲۴. [لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ] (۵)

''اُن کے اکثر خفیہ مشوروں میں کوئی بھلائی نہیں سوائے اِس شخص (کے مشورے) کے جو کسی خیرات کا حکم دیتا ہے۔''

۲۵. [يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ] (۶)

''جو انہیں اچھی باتوں کا حکم دیتے ہیں اور بری باتوں سے منع فرماتے ہیں۔''

۲۶. [يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ] (۷)

''یہ (منافق) لوگ بری باتوں کا حکم دیتے ہیں اور اچھی باتوں سے روکتے ہیں اور اپنے ہاتھ (کنجوسی سے) سے بند رکھتے ہیں۔''

۲۷ [يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ] (۸)

---

(۱) النساء، ۴:۶
(۲) النساء، ۴:۸
(۳) النساء، ۴:۱۹
(۴) النساء، ۴:۲۵
(۵) النساء، ۴:۱۱۴
(۶) الاعراف، ۷:۲۵
(۷) التوبۃ، ۹:۶۷
(۸) التوبۃ، ۹:۷۱

''یہ (مومن) لوگ اچھی باتوں کا حکم دیتے ہیں اور بری باتوں سے روکتے ہیں اور نماز قائم کرتے ہیں۔''

۲۸. [الْاٰمِرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَالنَّاهُوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ][(۱)]

''یہ (مومنین) نیکی کا حکم کرنے والے اور برائی سے روکنے والے (ہیں)۔''

۲۹. [وَ اَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ][(۲)]

''اور بھلائی کا حکم کریں اور برائی سے روکیں۔''

۳۰. [فَلَا تُطِعْهُمَا وَ صَاحِبْهُمَا فِی الدُّنْیَا مَعْرُوْفًا][(۳)]

''(شرک وغیرہ میں) والدین کی اطاعت نہ کرنا اور دنیا کے کاموں میں اُن کا اچھے طریقے سے ساتھ دینا۔''

۳۱. [یٰبُنَیَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ][(۴)]

''اے میرے فرزند! تو نماز قائم رکھ اور نیکی کا حکم دے اور برائی سے منع کر۔''

۳۲. [اِلَّاۤ اَنْ تَفْعَلُوْۤا اِلٰۤی اَوْلِیٰٓئِكُمْ مَّعْرُوْفًا][(۵)]

''البتہ اپنے رفیقوں کے ساتھ تم تو بھلائی کر سکتے ہو۔''

۳۳. [وَّقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا][(۶)]

''اور (ہمیشہ) شک اور لچک سے محفوظ بات کرنا۔''

۳۴. [طَاعَةٌ وَّ قَوْلٌ مَّعْرُوْفٌ][(۷)]

''فرمانبرداری اور اچھی گفتگو (اُن کے حق میں بہتر) ہے۔''

۳۵. [وَلَا یَعْصِیْنَكَ فِیْ مَعْرُوْفٍ][(۸)]

''اور (کسی بھی) امرِ شریعت میں آپ کی نافرمانی نہیں کریں گی۔''

---

(۱) التوبة، ۹: ۱۱۲

(۲) الحج، ۲۲: ۴۱

(۳) لقمان، ۳۱: ۱۵

(۴) لقمان، ۳۱: ۱۷

(۵) الأحزاب، ۳۳: ۶

(۶) الأحزاب، ۳۳: ۳۲

(۷) محمد، ۴۷: ۲۱

(۸) الممتحنة، ۶۰: ۱۲

۳۶۔ [فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ][1]

''پھر جب وہ اپنی مقررہ معیاد (کے ختم ہونے) کے قریب پہنچ جائیں تو انہیں بھلائی کے ساتھ روک لو۔''

۳۷۔ [أَوۡ فَارِقُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ][2]

''یا اُنہیں بھلائی کے ساتھ جدا کر دو۔''

۳۸۔ [فَإِنۡ أَرۡضَعۡنَ لَكُمۡ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأۡتَمِرُواْ بَيۡنَكُم بِمَعۡرُوفٍ][3]

''پھر اگر وہ تمہاری خاطر (بچے کو) دودھ پلائیں تو انہیں اُن کا معاوضہ ادا کرتے رہو اور آپس میں بھلی بات کا مشورہ کر لیا کرو۔''

اِن تمام آیات میں 'معروف' یا 'المعرف' کی اصطلاح جن معانی اور مفاہیم کے لئے استعمال ہوئی ہے اُس پر تفصیلی بحث آئندہ صفحات میں کی جائے گی۔

حجیتِ عرف کے شرعی دلائل کا تجزیہ:

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

[خُذِ الۡعَفۡوَ وَ أۡمُرۡ بِالۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ الۡجَٰهِلِينَ][4]

''آپ درگزر فرمانا اختیار کریں اور بھلائی کا حکم دیتے رہیں اور جاہلوں سے کنارہ کشی اختیار کریں۔''

اِس آیہ کریمہ سے بہت سے فقہاء اور مفسرین نے حجیت عرف پر استدلال پکڑا ہے۔ امام قرافی فرماتے ہیں کہ اگر لوگوں کے درمیان کسی معاملہ میں کوئی جھگڑا ہو جائے تو اُنہیں اِس آیت کی روشنی میں بتایا جائے گا کہ:

(فكل ما شهدت به العادة قضى به لظاهر هذه الآية إلا أن يكون هناك بينة)[5]

''یعنی جو بھی لوگوں کی عادت کے مطابق ہوگا اُسی کے مطابق اِس آیت کی روشنی میں فیصلہ کیا جائے گا بشرطیکہ اُس کے خلاف کوئی شرط وغیرہ بیان نہ کی گئی ہو۔''

علامہ طرابلسیؒ اِس آیت سے حجیتِ عرف پر استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(العادة: غلبة معنى من المعاني، على جميع البلاد أو بعضها)[6]

''یعنی عرف و عادت کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ وہ تمام شہروں یا بعض میں جاری ہو۔''

اِس حکم کی روشنی میں معین الحکام میں باقاعدہ ایک باب فی القضاء بالعرف و العادۃ کے تحت باندھا گیا ہے۔

---

(۱) الطلاق، ۶۵: ۲

(۲) الطلاق، ۶۵: ۲

(۳) الطلاق، ۶۵: ۶

(۴) الاعراف، ۷: ۱۹۹

(۵) کتاب الفروق، ۳/ ۱۴۹

(۶) الطرابلسی، علاؤ الدین، معین الحکام، المطبعة المیمنیة مصر، سن ندارد، ص: ۱۶۰

اُستاد ابوسنہ احمد فہمی اِسی آیت سے حجیتِ عرف کے استدلال کی وجہ بیان فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

(ان الله أمر نبيه بالعرف، وهو ما تعارفه الناس فيما بينهم قولًا أو عملًا و استطابته نفوسهم و تقبلته عقولهم، فالعمل به مقتضى الأمر و إلا لم يكن للأمر به فائدة)[۱]

''یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو عرف کا لحاظ کرنے کا حکم دیا ہے اور عرف وہ ہے جو لوگوں میں قولی یا فعلی اعتبار سے متعارف ہوتا ہے، اُن کے دل اُس پر مطمئن ہوتے ہیں اور عقلیں اُسے قبول کرتی ہیں۔ پس امر کا تقاضا یہ ہے کہ عرف کے مطابق عمل کیا جائے ورنہ اس کے حکم کا کوئی فائدہ نہیں۔''

مفسرین نے بھی اِس آیت کی تفسیر میں عرف کی حیثیت پر روشنی ڈالی ہے۔ صاحب تفسیر الفتوحات الإلهية لکھتے ہیں:

(العرف: يعني وأمر بكل ما أمرك الله به و كل ما عرفته بالوحي من الله عزوجل، و كل ما يعرف في الشرع حسنة)[۲]

''عرف کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ ہر اُس چیز کا حکم کریں جس کا اللہ تعالیٰ نے آپ کو حکم کیا ہے اور جو کچھ آپ نے وحی سے سیکھا ہے اور ہر اُس چیز کا جسے شریعت اچھے انداز میں جانتی ہے۔''

تقریباً اِسی سے ملتے جلتے الفاظ علامہ آلوسی نے استعمال کیے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

(إن المراد: وأمر بكل ما أمرك الله به وعرفته بالوحي)[۳]

''یعنی ہر اُس چیز کا حکم دیں جس کا حکم اللہ نے آپ کو کیا ہے اور جسے آپ نے وحی کے ذریعے پہنچانا ہے۔''

امام طبریؒ نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو حکم دیا ہے کہ وہ لوگوں کو عرف کا حکم دیں اور عرف بمعنی معروف ہے جس میں صلہ رحمی، اقرباء پروری، ظالم کو معاف کرنا، اللہ کے احکام کا حکم دینا اور لوگوں کو اُس کی طرف بلانا شامل ہیں۔ اِس کے بعد وہ لکھتے ہیں:

(قد أمر الله نبيه أن يأمر عباده بالمعروف كله لا ببعض معانيه دون بعض)[۴]

''یعنی بے شک اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو حکم دیا ہے کہ وہ اللہ کے بندوں کو تمام معروف باتوں کا حکم دیں۔ یہ نہیں کہ بعض چیزوں کا حکم دیا جائے اور بعض کو چھوڑ دیا جائے۔''

ابن العربیؒ عرف کی بحث پر اپنے انداز میں تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

(۱) العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص: ۲۳

(۲) الجمل، سليمان بن عمر العجيلي، الفتوحات الإلهية، مطبعة الاستقامة، سن ندارد، ۲/ ۲۲۱

(۳) آلآلوسي، شهاب الدين محمود، روح المعاني، المطبعة المنيرية، ۱۳۴۸ھ، ۹/ ۱۴۷

(۴) الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان، مكتبه مصطفى الحلبي ۱۴۰۰ھ، ۹/ ۱۵۲

(العرف، فالمراد به هاهنا: المعروف من الدين المعلوم من مكارم الأخلاق، ومحاسن الأعمال، المتفق عليه في كل شريعة)(۱)

''یعنی عرف سے یہاں مراد ہر وہ معروف چیز ہے جو تمام معلوم ادیان میں اعلیٰ اخلاق اور اچھے اعمال کے طور پر جانی پہچانی ہو اور تمام شریعتیں اُس پر متفق ہوں۔''

عرف کی حجیت کا بیان کرتے ہوئے مفسرین کا یہ بھی خیال ہے کہ اِس آیت میں جس عرف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ دو قسم کا ہے: ایک یہ کہ ہر وہ چیز جو بایں طور مشہور ہو کہ وہ شریعت ہی کا حصہ ہو جائے اور دوسرا یہ کہ ہر وہ چیز جو لوگوں میں متعارف ہو اور جس پر اُن کے دل اور عقلیں مطمئن ہوں۔ اِس ضمن میں امام قرطبیؒ فرماتے ہیں:

(والعرف والمعروف والعارفة: كل خصلة حسنة ترتضيها العقول وتطمئن إليها النفوس)(۲)

''یعنی عرف، معروف اور عارفہ اِن سب سے مراد ہر وہ اچھی عادت ہے جس پر عقل راضی ہو اور نفس مطمئن ہو جائے۔''

ان تمام آراء و تفاسیر کا خلاصہ بڑے جامع انداز میں شیخ رشید رضا نے اپنی تفسیر میں اِس طرح بیان فرمایا ہے:

(والقول الجامع: إن العرب تطلق المعروف على ضد المنكر، وعلى ضد المجهول والمنكر هو المستقبح عند الناس، الذي ينفرون منه لقبحه أو ضرره و يذمونه و يذمون أهله. والأمر في هذه السورة المكية التي نزلت في أصول الدين وكليات التشريع يثبت لنا أن العرف أو المعروف أحد هذه الأركان للآداب الدينية و التشريع الإسلامي، وهو مبني على اعتبار عادات الأمة الحسنة وما تواطا عليه من الأمور النافعة في مصالحها)(۳)

''یعنی جامع بات یہ ہے کہ اہل عرب معروف کو منکر اور مجہول کی ضد کے طور پر جانتے ہیں اور منکر وہ ہوتا ہے جو لوگوں کے نزدیک قبیح ہو اور اُس کی قباحت اور ضرر کی وجہ سے اُس سے اور اُس کے اپنانے والوں سے نفرت کرتے ہوں۔ اور امر واقعہ یہ ہے کہ اِس مکی سورت (الاعراف) میں ہمارے لئے یہ شرعی اصول ثابت ہوتا ہے کہ بے شک عرف اور معروف ارکانِ دینیہ اور شریعت اسلامیہ میں سے ہیں اور یہ اُمت کے تمام اچھی عادات کی بنیاد پر ہے جن پر وہ تسلسل سے اُن کے نفع اور مصلحت کی وجہ سے عمل پیرا رہی۔''

اِس جگہ اہم بات یہ ہے امام رشید رضا نے اُن مفسرین سے اتفاق نہیں کیا جنہوں نے کہا ہے کہ عرف اور معروف سے

---

(۱) احکام القرآن، ۲/ ۸۱۴

(۲) القرطبی، ابو عبد اللہ محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية القاهره، سن ندارد، ۷/ ۳۴۶

(۳) محمد رشید رضا، الشیخ، تفسیر المنار، دار المنار، مصر، ۹/ ۵۳۴

مراد وہ اُمور ہیں جن کا اللہ نے اپنے نبی کو حکم دیا ہے یا جو آپ ﷺ نے بذریعہ وحی سیکھی ہیں۔

اِن تمام آراء کا خلاصہ ہے کہ سورہ اعراف کی آیہ ۱۹۹ میں جس عرف کے حکم کا ذکر کیا گیا ہے اُس سے مراد دو معانی ہو سکتے ہیں۔

۱۔ جو کچھ بھی عرف ہے وہ شریعت ہی ہے کیونکہ اس آیت میں اِس کے خلاف کوئی استدلال نہیں۔ اِس موقف کے حامل امام قرافیؒ، علاؤ الدین طرابلسی ہیں۔

۲۔ دوسرا موقف یہ ہے کہ عرف سے مراد لوگوں کی وہ عادات اور اعراف ہیں جو خلاف نصِ شرعی نہ ہوں۔ یہ جمہور کا مؤقف ہے۔

یہ دونوں موقف اپنی اپنی جگہ درست معلوم ہوتے ہیں اور اِن میں سے کسی ایک کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ دراصل یہ تصویر کے دو رخ ہیں، ایک نے ایک طرف سے دیکھا ہے اور دوسرے نے دوسرے انداز سے۔ اِس جگہ وہ حدیث نقل کرنا ضروری ہے جسے امام طبری نے اس آیت کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے جبریل علیہ السلام سے پوچھا کہ اِس سے کیا مراد ہے تو انہوں نے کہا کہ میں جب تک جاننے والے سے نہ پوچھ لوں کچھ نہیں جانتا۔ پھر تھوڑی دیر کے بعد بولے: اے محمد! اللہ تعالیٰ آپ ﷺ کو صلہ رحمی، اقرباء پروری اور ظالم کو معاف کرنے کا حکم دیتا ہے۔(۱)

امام طبریؒ ایک جگہ فرماتے ہیں کہ معروف کی اصل یہ ہے کہ اگر ایک چیز جانی پہچانی ہو اور اہلِ ایمان اُسے بُرا بھی نہ سمجھیں تو اُسے اپنانا اچھا ہوگا اور یہی معروف ہے۔(۲)

اِس جگہ امام رازیؒ کی رائے کا ذکر کرنا بھی مناسب ہوگا۔ وہ لکھتے ہیں:

(والمعروف هو كل أمر عرف أنه لا بدّ من الاتيان به وأن وجوده خير من عدمه)(۳)

''معروف ہر وہ امر ہے جو جانا پہچانا ہو، اُس پر عمل ضروری ہو اور اُس کا وجود اُس کے عدم سے بہتر ہو۔''

فقہاء و مفسرین کی مذکورہ بالا آراء سے ثابت ہوتا ہے کہ عرف اور معروف وہ اُمور ہیں جن کا احکام شریعت میں بہر طور اعتبار کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُستاد مصطفیٰ زرقاء نے اِس پر اپنی رائے اِن الفاظ میں باندھی ہے:

(وقلما يوجد باب من أبواب الفقه لا يكون للعرف مدخل فى أحكام حتى باب الجرائم و العقوبات)(۴)

''یعنی شاید ہی فقہ کا کوئی باب بشمول جرائم وعقوبات ایسا ہو کہ جس کے احکام میں عرف کا اعتبار و دخل نہ ہو۔''

---

(۱) جامع البیان، ۱۵۵/۹

(۲) محولہ بالا، ۳۰/۴

(۳) الرازی، محمد فخر الدین، مفاتیح الغیب، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۱۴۱۳ھ، ۹۸۶/۱۵

(۴) المدخل الفقهی العام، ۸۵۱/۲

اگرچہ اُستاد زرقا کی رائے سے عرف و عادت کی اہمیت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے تاہم ڈاکٹر زرقا کی یہ رائے خالصتاً ایک نظری مؤقف ہے کیونکہ عرف و عادت کی احکام میں رعایت کے باوجود عقلی اور واقعاتی لحاظ سے اگر اعتبارِ عرف کی وہ شرائط و تحدیدات پیش نظر رکھی جائیں جو سابقہ باب میں گزر چکی ہیں تو معلوم ہوگا کہ عرف کا زیادہ تر اعتبار مالیات، معاملات اور مناکحات میں کیا گیا ہے۔ جبکہ عقائد عبادات، اخلاقیات اور بعض دیگر اُمور میں اِس کا اعتبار یا تو بہت محدود ہے یا بالکل نہیں ہے۔

(ب) ما رآہ المسلمون حسناً سے حجیتِ عرف پر استدلال کا جائزہ:

قرآن مجید کی سورہ اعراف کی آیت نمبر ۱۹۹ کے بعد عرف کی حجیت پر جو دلیل سب سے زیادہ نمایاں ہے وہ یہ روایت ہے کہ:

(ان الله نظر فی قلوب العباد فاختار محمداً، فبعثه برسالته، ثم نظر فی قلوب العباد فاختار له أصحابًا فجعلهم أنصار دينه فجعلهم وزراء نبيه، فما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قبيح) (۱)

''بے شک اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے دلوں پر توجہ فرمائی اور حضرت محمد ﷺ کو رسالت کے لئے مبعوث فرمایا۔ پھر بندوں کے دلوں پر توجہ فرمائی اور صحابہ کرام کو دین کی نصرت اور آپ ﷺ کی نیابت کے لئے منتخب فرمایا: پس جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے اور جسے مسلمان بُرا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بُرا ہے۔''

فقہاء کی کثیر تعداد نے اِس حدیث کو اجماع، استحسان اور عرف کی حجیت کے لئے بطور دلیل پیش کیا ہے۔ جیسا کہ ابن نجیمؒ اپنی کتاب الاشباہ و النظائر میں مشہور فقہی قاعدے 'العادۃ محکمۃ' کے بارے میں لکھتے ہیں:

(وأصلها قوله ﷺ: ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حَسَنٌ) (۲)

''اِس قاعدہ کی بنیاد حضور ﷺ کے اِس ارشاد پر ہے: جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔''

امام سرخسیؒ نے بھی اپنی کتاب 'المبسوط' میں وقف کی بحث میں عرف کے اعتبار کے ضمن میں اِسی ارشاد کو بنیاد قرار دیا ہے۔ (۳)

---

(۱) الشیبانی، الموطا: ۱۴۰ (اِس حدیث کے مرفوع ہونے کی کوئی دلیل نہیں بلکہ اِس کے بارے میں تحقیق یہ ہے کہ یہ حضرت عبد اللہ بن مسعود سے موقوف ہے۔ ابو داؤد طیالسی نے اپنی مسند (۱/۳۳) میں، امام حاکم نے اپنی مستدرک کتاب معرفۃ الصحابہ (۷۸/۳) میں اور حافظ سخاوی نے اپنی المقاصد الحسنہ میں اِسے موقوف حسن بیان فرمایا ہے۔)

(۲) الاشباہ و النظائر، ص: ۹۳

(۳) السرخسی، شمس الدین، المبسوط، دار السعادۃ، ۱۲/۴۵

ابن ہمام نے حجیتِ عرف پر بحث کرتے ہوئے اِسی ارشاد کو نقل کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

(والعرف إنما صار حجة بالنص، وهو قوله ﷺ: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن)[۱]

''یعنی عرف نص کے سبب حجت بن گیا ہے اور وہ حضور نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔''

حقیقت یہ ہے کہ اِس ارشاد سے حجیتِ عرف پر دلیل پکڑنے کی وجہ سمجھ میں آتی ہے۔ کیونکہ جو چیز مسلمانوں کا عرف ہو، اُن کی عقلیں اُس کی تعریف کریں، اُن کے دل اُس کو قبول کریں تو وہ چیز یقیناً اللہ کے نزدیک بھی مقبول ہوگی اور شریعت میں بھی مسلَّم ہوگی۔ تاہم اِس ارشاد کی ثقاہت پر مناقشہ بھی کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ ابن حزم نے اِس پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اِس حدیث کا مرفوع ہونا ثابت نہیں بلکہ یہ حضرت عبد اللہ بن مسعود پر موقوف ہے جس کو کئی طریقوں سے روایت کیا جاتا ہے۔[۲]

سند کے ساتھ ساتھ اِس ارشاد کی دلالت پر بھی مناقشہ پایا جاتا ہے۔ اِس ضمن میں کہا جاتا ہے کہ اگر یہ حدیث مرفوع بھی ہو تو بھی اِس کی دلالت حجیتِ عرف پر درست نہیں بلکہ حجیتِ اجماع پر ہے۔ کیونکہ 'المسلمون' میں الف لام اِس کے عموم پر دلالت کرتا ہے جس سے مراد اجماع ہوتا ہے نا کہ لوگوں کا عرف جو کہ اُن کے اقوال یا افعال پر مبنی ہو۔ اِس بارے میں امام آمدیؒ لکھتے ہیں:

(إن لا دلالة فيه على ما صاروا إليه. فإن قوله: ما رآه المسلمون ...... إشارة إلى إجماع المسلمين)[۳]

''یعنی اِس ارشاد میں وہ دلالت موجود نہیں جس کے لئے وہ استعمال کیا جاتا ہے بلکہ رسول اللہ کے ارشاد ما رآہ ...... سے مسلمانوں کے اجماع کی طرف اشارہ ہے۔''

امام ابن حزمؒ نے بھی اِس بات سے انکار کیا ہے کہ اِس ارشاد سے اجماع کے سوا کسی دوسرے مأخذ کی حجیت ثابت ہوتی ہے، وہ لکھتے ہیں:

(إنما يكون إثبات إجماع المسلمين فقط، لأنه لم يقل: ما رآه بعض المسلمين حسنًا فهو عند الله حسن)[۴]

---

(۱) الکمال ابن ہمام، شرح فتح القدیر، مکتبہ مصطفی محمد، ۱/ ۲۱۴

(۲) ابن حزم، ابو محمد علی، الاحکام فی اصول الأحکام، مطبعة الامام، سن ندارد، ۶/ ۷۵۹-۷۶۰؛ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: نصب الرایا للزیلعی، ۴/ ۱۳۳-۱۳۴

(۳) الاحکام، ۴/ ۱۵۹

(۴) الإحکام، ۶/ ۷۵۹

''یعنی اِس ارشاد سے فقط مسلمانوں کے اجماع کا ثبوت ملتا ہے کیونکہ اِس میں یہ نہیں فرمایا گیا کہ جو بعض مسلمانوں کے نزدیک اچھا ہے وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔''

امام آمدیؒ اور امام ابن حزمؒ کی تنقیدی رائے کے باوجود دیگر فقہاء کی کثیر تعداد اِس بات پر متفق ہے سورہ اعراف کی آیت نمبر ۱۹۹ [...... و امربالعرف ......] اور ارشاد (ما رآہ ......) سے حجیتِ عرف کی دلالت ثابت ہوتی ہے جیسا کہ مشہور مفسرین اور فقہاء کی آراء سابقہ صفحات میں گزر چکی ہیں۔ تاہم امام آمدی اور ابن حزمؒ کی رائے سامنے رکھتے ہوئے یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ عرف کی حجیت ثابت کرنے کے لئے دیگر نصوص پر بھی نظر ڈالنا ہوگی جیسا کہ آئندہ صفحات میں بحث ہوگی۔

(ج) سنتِ تقریری سے حجیتِ عرف کا ثبوت:

سنتِ تقریری سے مراد یہ ہے:

(أن يسكت النبي ﷺ عن إنكار قول قيل بين يديه، أو في عصره و علم به، أوسكت عن إنكار فعل فعل بين يديه أو في عصره و علم به، فإن ذلك يدل على الجواز) (۱)

''یعنی رسول اللہ ﷺ نے کسی ایسے قول سے انکار نہ کیا ہو جو آپ ﷺ کے سامنے کہا گیا یا آپ کے زمانے میں کہا گیا اور آپ کے علم میں آیا۔ یا آپ ﷺ نے اُس فعل کے منع کرنے سے سکوت فرمایا جو آپ کے سامنے کیا گیا یا آپ کے زمانے میں وہ عمل میں آیا اور آپ کے علم میں آیا۔ آپ ﷺ کا یہ سکوت ایسے قول یا فعل کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔''

سنتِ تقریری اور اعراف و عادات کا تعلق بہت گہرا ہے کیونکہ عہدِ رسالت میں جاری عوائد و اعراف کا تعلق دراصل سنتِ تقریری میں ہی شمار ہوتا ہے۔ مطالعہ سیرت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت کے بعد جب آپ ﷺ مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو وہاں کے بہت سے عوائد و اعراف میں سے جو فاسد تھے اُن سے آپ نے منع فرما دیا اور جو صحیح تھے اُن پر سکوت فرمایا اور برقرار رکھا۔ مثال کے طور پر تجارت و صنعت کی مخصوص صورتیں جو اُس وقت رائج تھیں اُن میں سے بعض کو آپ ﷺ نے برقرار رکھا۔ جیسا کہ بیع سلم جو کہ اہلِ مدینہ کے ہاں پہلے سے رائج تھی اور آپ نے بھی اُس سے منع نہ فرمایا۔ اِسی طرح لباس کی بعض شکلیں، رائج الوقت سکے وغیرہ بھی اِسی زمرے میں آتے ہیں۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

﴿كنا نعزل على عهد النبي والقرآن ينزل﴾ (۲)

''یعنی ہم عزل کیا کرتے تھے جب کہ عہدِ رسالت میں قرآن نازل ہو رہا تھا۔''

اِس حدیث کے بارے میں امام شوکانی فرماتے ہیں کہ اِس میں ''والقرآن ینزل'' کے الفاظ میں بعض احکام کو اللہ اور اُس

کے رسول کی طرف سے برقرار رکھنے کے جواز کا استدلال موجود ہے۔[1]

حضرت جابر ؓ نے مذکورہ حدیث میں اِس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ عزل کرنا ہماری عادت تھی جسے نہ تو قرآن نے اور نہ ہی خود پیغمبر خدا ﷺ نے اِس کا انکار فرمایا۔ پس اِس عادت کی بنیاد سنتِ تقریریہ پر ہے۔

عرف وعادت کو سنتِ تقریری کے بنیاد پر برقرار رکھنے کی ایک اور مثال یہ روایت ہے:

﴿عن عروة بن ابی الجعد البارقی: أن النبی ﷺ أعطاه دینارًا لیشتری به له شاة، فاشتری له به شاتین، فباع إحداهما بدینار، وجاءه بدینار وشاة، فد عاله بالبرکة فی بیعه، وکان لو اشتری التراب لربح فیه﴾[2]

''حضرت عروۃ بن ابی الجعد البارقی سے روایت ہے کہ اُنہیں رسول اللہ ﷺ نے ایک دینار دیا کہ وہ آپ ﷺ کے لئے ایک بکری خرید لائیں۔ پس اُنہوں نے اُس دینار سے دو بکریاں خریدیں اور اُن میں سے ایک بکری ایک دینار کی فروخت کر دی اور وہ ایک دینار اور ایک بکری کیساتھ واپس آئے۔ پس رسول اللہ ﷺ نے اُن کی خرید و فروخت میں برکت کی دُعا فرمائی حتی کہ اگر وہ مٹی بھی خریدتے تو اُس میں بھی نفع حاصل کر لیتے۔''

اِس حدیث میں بھی اِس بات کی صراحت موجود ہے کہ حضرت عروۃ نے رسول اللہ ﷺ کی لفظی اجازت کے بغیر ہی خرید و فروخت کی اور اُس میں اُنہوں نے اذنِ عرفی پر اعتماد کیا جو کہ بمنزلہ اذنِ لفظی ہی ہوتا ہے۔ امام ابن قیمؒ نے اِس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اِس روایت میں حضرت عروۃ نے اذنِ عرفی پر اعتماد کیا جو کہ بسا اوقات اذن لفظی سے قوی ہوتا ہے۔[3]

اِن مثالوں کی روشنی میں کہا جائے گا کہ بہت سے عوائد و اعراف ایسے ہیں جن کی حجیت اِس بنیاد پر ثابت ہوتی ہے کہ اُن کا ثبوت سنتِ تقریری سے ملتا ہے۔

(د) اجماعِ عملی کی بنیاد پر حجیت عرف:

بہت سے عوائد و اعراف کی حجیت کی بنیاد اجماع عملی پر ہے اِس بارے میں کہا جاتا ہے کہ:

(إذا تعارف الناس فی عصر العصور علی أیّ عمل، و استمروا علیه ولم ینکر علیهم أحد من العلماء مع علمهم به، بل ربما عملوا به، فهذا ما یسمّی بالإجماع العملی. فالأمر فی

---

(۱) نیل الاوطار، ۶/ ۲۲

(۲) البخاری، الجامع الصحیح، کتاب المناقب، باب حدثنی محمد بن المثنی، ۴/ ۲۵۲؛ ابو داؤد، السنن، کتاب البیوع، باب المضارب یخالف، ج:۳، ص:۶۷۷، حدیث نمبر ۳۳۸۴

(۳) اعلام الموقعین، ۲/ ۳۹۴

المبدأ عرف، ثم يكتسب بعد ذلك صفة الإجماع العملي)(١)

''جب کسی زمانے کے لوگ کسی عمل سے متعارف ہوں اور اُس پر مسلسل عمل پیرا رہے ہوں اور کسی بھی صاحبِ علم نے اُس کا علم ہونے کے باوجود اُس کا انکار نہ کیا ہو بلکہ انہوں نے اُس پر ہوسکتا ہے کہ عمل کیا ہو تو اس کا نام اجماع عملی ہے جو کہ ابتدا میں عرف ہوتا ہے اور اُس کے بعد وہ اجماع عملی کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔''

ایسے تمام عوائد و اعراف کی حجیت اجماع عملی سے ثابت ہو جاتی ہے جن کے بارے میں علمائے وقت نے سکوت اختیار فرمایا ہو یا اُس کے مطابق عمل کیا ہو۔ امام کاسانیؒ اِس بارے میں لکھتے ہیں:

(ویجوز استحسانًا لإجماع الناس علی ذلک، لأنهم یعملون ذلک فی سائر الأعصار من غیر نکیر، وقد قال ﷺ: لا تجتمع أمتی علی ضلالة)(٢)

''ایسے (عوائد و اعراف) بطور استحسان جائز ہوں گے کیونکہ لوگ اُن پر بغیر کسی وقفہ کے تمام زمانوں میں عمل کرتے رہے ہیں۔ اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ: میری اُمت گمراہی پر جمع نہ ہوگی۔''

اِس طرح کی عادات اور اعراف کی بہت سے مثالیں کتب فقہ میں ملتی ہیں جن میں سے بعض بیع استصناع، بیع سلم اور اجارہ وغیرہ سے متعلق ہیں۔

اِس بحث سے یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں کہ بعض اوقات ایسے اُمور جو قیاس کی بنیاد پر درست اور جائز معلوم نہیں ہوتے، وہ استحسان بالعرف کی وجہ سے جائز ہو جاتے ہیں۔ امام کاسانیؒ ایسی کئی چیزوں کی مثالیں بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

(...... فالقیاس: أن لا یجوز و فی الاستحسان: یجوز لتعامل الناس ذلک وما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن)(٣)

''......یعنی قیاس کا تقاضا ہوتا ہے کہ ایسے اُمور جائز نہ ہوں مگر استحسان کا تقاضا ہوتا ہے کہ انہیں جائز قرار دیا جائے کیونکہ لوگوں کا تعامل اُس کے مطابق ہوتا ہے (ارشاد ہے) جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہوتا ہے۔''

اِسی طرح کی ایک اہم مثال شرکتِ مضاربت کی ہے جس میں ایک شخص سرمایہ اور دوسرا محنت لگاتا ہے اور منافع طے شدہ شرائط کے مطابق ہے۔ امام شوکانیؒ فرماتے ہیں:

(فهذه الآثار تدل علی أن المضاربة کان الصحابة یتعاملون بها من غیر نکیر فکان ذلک

---

(١) العرف و اثره فی الشریعة و القانون، ص: ١٢٣

(٢) کاسانی، علاؤ الدین ابوبکر بن مسعود، البدائع والصنائع فی ترتیب الشرائع، ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی، سن ندارد، ٦/٢

(٣) محوله بالا، ٦/٢٢٠

إجماعًا منهم على الجواز[1]

"یعنی یہ تمام آثار اس بات کی دلیل ہیں کہ صحابہ کرام بغیر کسی انکار کے مضاربت پر عمل کرتے تھے اور اُن کا مضاربت پر اجماع اِس کے جواز کی دلیل ہے۔"

فقہ مالکی میں تعامل اہلِ مدینہ کی حیثیت بھی اِسی طرح کے عملی اجماع کی سی ہے جو فقہ مالکی کا ایک مشہور اُصول ہے اور بہت سے احکام کی بنیاد اِس تعامل پر رکھی گئی ہے۔ امام مالک تعامل اہلِ مدینہ کو بطور سند بیان کرتے ہیں اور اس پر پورا اعتماد کرتے ہیں۔ اُنہوں نے امام لیث بن سعد کو جو رسالہ لکھا ہے اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عمل اہلِ مدینہ پر بہت اعتماد کرتے ہیں اور جو کوئی اِس کے خلاف چلتا ہے اُسے پسند نہیں کرتے۔[2]

اہلِ مدینہ کے تعامل کو امام مالک ؒ خبر واحد پر بھی ترجیح دیتے تھے اور امام مالکؒ نے یہ منہاج خود اختراع نہیں کیا کہ وہ پہلے آدمی ہیں جو اِس کے قائل ہیں بلکہ اُن سے پہلے تابعین اور دیگر اہلِ علم اِس راہ پر چل چکے تھے لیکن امام مالکؒ اِس میں مشہور ہوگئے، وہ اِس لئے کہ اُنہوں نے بہت سے فتوے تعاملِ اہلِ مدینہ کے مطابق دیئے۔[3]

فقہ مالکی کی خاص بات جو حجیتِ عرف و عادت میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے وہ یہ ہے کہ تعامل اہلِ مدینہ کو اجماع کی حیثیت حاصل ہے اور اجماع ایک مستند مأخذِ شریعت ہے لہذا تعامل اہل مدینہ ایک حجت ہے۔[4]

امام ابن تیمیہؒ نے تعامل اہل مدینہ کے چار درجات بیان فرمائے ہیں:[5]

پہلا درجہ:

وہ تعامل جو براہِ راست نبی کریم ﷺ کے دور سے جاری ہو جیسا کہ ناپ تول کے پیانوں کی مقدار اور ترکاریوں کے صدقہ کو ترک کرنا۔ اِس تعامل کو بالاتفاق حجت مانا جاتا ہے۔

دوسرا درجہ:

اہلِ مدینہ کا قدیم عمل جو کہ حضرت عثمان غنی ؓ کی شہادت تک جاری رہا۔ یہ تعامل امام مالکؒ کے نزدیک حجت ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک منصوص اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فیصلہ کن ہے۔

تیسرا درجہ:

جب کسی مسئلہ کے بارے میں دو دلیلوں کے درمیان تعارض ہو جائے مثلاً دو حدیثوں یا دو قیاسوں کے درمیان اختلاف

---

(۱) نيل الأوطار، ۵/ ۳۰۰

(۲) محمد ابوزہرہ مصری، امام مالك، اردو ترجمه از عبيد الله قدسی۔ شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، سن ندارد، ص: ۳۶۱

(۳) محولہ بالا، ص: ۳۶۲

(۴) ایضًا

(۵) مجموع الفتاوی، ۲۰/ ۳۰۳۔۳۱۰

ہو اور اُن میں سے کسی ایک کے مطابق تعاملِ اہلِ مدینہ ہو۔ ایسے تعامل کی حجت کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے بعض اصحاب کے نزدیک یہ حجت ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور بعض حنابلہ کے نزدیک یہ حجت نہیں۔

چوتھا درجہ:

یہ متاخرین اہلِ مدینہ کا تعامل ہے۔ اِس کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا موقف ہے کہ یہ حجت نہیں جبکہ مالکیہ کے نزدیک یہ بھی ایک محقق چیز ہے لیکن یہ زیادہ تر اہلِ تقلید کی رائے ہے۔ اہلِ اجتہاد اِس سے مختلف رائے رکھتے ہیں۔ خود امام مالکؒ کی کوئی رائے معلوم نہیں ہو سکی جو اِس کے حجت ہونے کی دلیل ہو۔

(ھ) حجیتِ عرف مصلحت کی بنیاد پر:

عرف و عادت کی بطور مأخذِ قانون حجیت کی ایک اساس فقہ اسلامی کا اُصولِ مصلحت اور رفع حرج بھی ہے۔ شریعتِ اسلامیہ نے اپنے احکام میں اِس بات کا پورا پورا لحاظ کیا ہے کہ لوگوں کے مصالح کا خیال رکھا جائے اور اُن سے حرج و تنگی کو دور کیا جائے۔ چونکہ لوگ ایک عمل بار بار کرنے سے اُس کے عادی ہو جاتے ہیں، چنانچہ ایسا عمل اُن کے لئے چھوڑنا آسان نہیں رہتا۔ لہٰذا لوگوں کے عوائد و اعراف کے جواز و قبول میں رفع حرج اور مصلحتِ عامہ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ مصلحت مرسلہ کی تعریف اِن الفاظ میں کی جاتی ہے:

(هی كل منفعة داخلة فی مقاصد الشارع دون أن يكون لها أو لجنسها القريب شاهد بالاعتبار أو الإلغاء)(۱)

''یعنی مصلحتِ مرسلہ سے مراد وہ منفعت ہے جو شارع کے مقاصد سے ہم آہنگ ہو لیکن شریعت میں اِس کی نوع یا جنس قریب کے اعتبار یا الغاء کی کوئی معین شہادت موجود نہ ہو۔''

فقہاء نے مذاہب و مکاتب کے اختلاف کے باوجود مصلحتِ مرسلہ کی احکامِ شرعیہ میں رعایت کا اعتبار کیا ہے اور بہت سے مسائل کی بنیاد مصالح مرسلہ پر رکھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مصالح مرسلہ فقہاء کے نزدیک ایک معتبر مأخذِ قانون ہے۔ عادات و اعراف کے رد و قبول میں خصوصی طور پر مصلحتِ مرسلہ اور عدم حرج کا خیال رکھا گیا ہے۔ کیونکہ اگر مصالح کا اعتبار نہ کیا جائے تو انسان کے لئے انفرادی، اجتماعی اور کسی بھی سطح کی زندگی نہایت مشکل ہو جاتی ہے۔ اِسی لئے فقہاء کا قول ہے:

(إن فی نزع الناس عن عاداتهم حرجًا عظيمًا)(۲)

''یعنی لوگوں کی عادات سے اختلاف و انکار بہت بڑے حرج کا باعث ہوتا ہے۔''

امام شاطبیؒ شرعی احکام میں عرف و عادت کے اعتبار کی ایک حکمت یہ بیان کرتے ہیں:

(إن العوائد لو لم تعتبر لأدّى إلى تكليف ما لايطاق وهو غير جائز أو غير واقع)(۳)

---

(۱) البوطی، محمد سعید رمضان، ضوابط المصلحة فی شریعة الاسلامیة، مؤسسة الرسالة بیروت، ۱۴۰۲ھ، ص: ۳۳۰

(۲) العرف و اثره فی الشریعة و القانون، ص: ۱۲۸

(۳) الموافقات، ۲/ ۲۸۸

"یعنی اگر عوائد کا اعتبار نہ کیا جائے تو اِس سے تکلیف مالا یطاق پیدا ہو جاتی ہے جو کہ ناجائز اور غیر واقعی ہے۔"

علامہ ابن عابدینؒ کے الفاظ بھی اِس بات کی تائید کرتے ہیں کہ لوگوں کے اعراف و عادات کا اعتبار نہ کرنا باعثِ حرج ہوتا ہے۔

(...لأن فی نزع الناس عن عاداتهم حرجًا بينًا)[1]

"... کیونکہ لوگوں کی عادات سے اختلاف میں واضح حرج ہوتا ہے۔"

مصالح مرسلہ کی رعایت اور رفعِ حرج شریعت کے چند بنیادی اصول وکلیات میں سے ہے۔ جیسا کہ فقہ اسلامی کا یہ قاعدہ کلیہ ہے:

(المشقة تجلب التيسير)[2]

"یعنی مشقت وتنگی آسانی کو لاتی ہے۔"

امام شاطبیؒ اِس امر کی مزید وضاحت اِن الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

(لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع بأنه لا بد من اعتبار العوائد)[3]

"جب ہم نے قطعی طور پر معلوم کر لیا کہ شارع نے مصالح کا اعتبار کیا ہے تو اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ (شریعت میں) ضرور عادات کا اعتبار کیا گیا ہے۔"

قدیم و جدید تمام فقہاء و علماء نے شریعت میں مصالح کے اعتبار کے سلسلہ میں عرف و عادت کی رعایت کی اہمیت کا مطالعہ کیا ہے۔ جدید علماء میں سے ابو زہرہ مصری لکھتے ہیں:

(ولا شك أن مراعاة العرف الذى لا فساد فيه ضرب من ضروب المصلحة، لا يصح أن يترك الفقيه بل يجب الأخذ به)[4]

"اِس میں کوئی شک نہیں کہ ایسے عرف کی رعایت جس میں کوئی فساد نہ ہو، مصلحت کی قسموں میں سے ایک قسم ہے اور فقیہ کے لئے ایسے عرف کا نظر انداز کرنا درست نہیں بلکہ اُس کا اعتبار کرنا واجب ہے۔"

اِس کی وضاحت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ہر وہ معاملہ جو لوگوں میں معروف ہو اگر اُس میں اُن کے لئے کوئی مصلحت ہو تو وہ اصلاً جائز ہوگا اور اگر اُس میں کسی قسم کا کوئی ضرر ہو تو وہ اصلاً ناجائز وممنوع ہوگا۔ فقہ کے اصولوں میں سے یہ بھی ہے کہ منفعت

---

(۱) مجموعه رسائل، ۲/ ۱۴۰

(۲) المجلة، دفعه: ۱۶

(۳) الموافقات، ۲/۲۸۸

(۴) امام مالك حياته وفقهه، ۱۴۱۸ھ، ص: ۳۵۳

میں اصل اباحت ہے جبکہ مضرت میں اصل تحریم ہے۔ چنانچہ جب احکام و مسائل کے حل و تخریج کے لئے کوئی دوسرا مأخذ نہ بھی ہو تو لوگ جس چیز کو عرفاً درست سمجھتے ہوں وہی بطور مأخذ سند بن جائے گا۔[1]

(و) حجیتِ عرف کے دیگر دلائل:

اسلامی شریعت چونکہ ہمیشہ رہے گی لہٰذا ضروری ہے کہ اِس کے قواعد و کلیات عام اور تمام ادوار کے لئے قابلِ قبول اور معتبر ہوں۔ عرف اور معروف ایک ایسی ہی بنیاد ہے جس کی اہمیت و ضرورت ہمیشہ رہی ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ شریعتِ اسلامیہ کے بہت سے مالی، معاشرتی اور ازدواجی احکام کی بنیاد صرف عرف اور معروف پر رکھی گئی ہے۔ پچھلے صفحات میں بعض آیات کا حوالہ دیا گیا ہے کہ کس طرح قرآن مجید میں 'المعروف' کی اصطلاح کا استعمال کیا گیا ہے اور کن اُمور میں اِسے بطور مأخذ اور سند و بنیاد بنایا گیا ہے۔ یہاں اُن آیات کی روشنی میں حجیتِ عرف و معروف کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

القول المعروف:

قرآن مجید میں چھ مقامات پر ''القول المعروف'' کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے:

۱. [وَلٰكِنۡ لَّا تُوَاعِدُوۡهُنَّ سِرًّا اِلَّاۤ اَنۡ تَقُوۡلُوۡا قَوۡلًا مَّعۡرُوۡفًا ؕ][2]

''مگر ان سے خفیہ طور پر بھی (ایسا) وعدہ نہ لو سوائے اِس کے کہ تم شریعت کی (رو سے کنایۃً) معروف بات کہہ دو۔''

اِس آیت میں معروف سے مراد جائز تعریض ہے جو عدت کے اعتبار سے مناسب ہو۔[3]

۲. [قَوۡلٌ مَّعۡرُوۡفٌ وَّمَغۡفِرَةٌ خَيۡرٌ مِّنۡ صَدَقَةٍ يَّتۡبَعُهَاۤ اَذًى ؕ][4]

''(سائل سے) نرمی کے ساتھ گفتگو کرنا اور درگزر کرنا اُس صدقہ سے کہیں بہتر ہے جس کے بعد دل آزاری ہو۔''

اِس آیت میں قول معروف سے مراد سائل سے احسن طریقے سے معذرت کر لینا ہے جب کسی کے پاس وہ چیز نہ ہو جو سائل کو درکار ہے۔[5]

۳. [وَّارۡزُقُوۡهُمۡ فِيۡهَا وَاكۡسُوۡهُمۡ وَقُوۡلُوۡا لَهُمۡ قَوۡلًا مَّعۡرُوۡفًا][6]

---

(۱) العرف و العادة فی رأی الفقهاء، ص: ۳۹

(۲) البقرة، ۲: ۲۳۵

(۳) ابن العربی، احکام القرآن، ۱/ ۲۱۲

(۴) البقرة، ۲: ۲۶۳

(۵) تفسير السعدی، دار السلام، لاہور، ۱/ ۲۱۰

(۶) النساء، ۴: ۵

''(بے سمجھوں کو) اُن کے مال میں سے کھلاتے رہو اور پہناتے رہو اور اُن سے بھلے طریقے سے بات کیا کرو۔''

اِس آیت میں فرمایا گیا ہے کہ یتیموں کو اُن کے مال میں سے کھلایا اور پہنایا جائے اور اُن سے مہربانی اور نرمی سے بات کی جائے۔

۴. [فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا][1]

''اور غیر وارث رشتہ دار، یتیم اور محتاج موجود ہوں) تو اُس میں سے کچھ انہیں بھی دے دو اور اُن سے اچھی بات کہو۔''

یہاں پر وراثت کی تقسیم کے وقت لوگوں سے اچھے انداز اور اعلیٰ اخلاق سے گفتگو کرنے کی اور معروف سلوک کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔

۵. [وَّقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا][2]

''اور اعلیٰ مگر شک اور لچک سے محفوظ بات کرو۔''

اِس آیہ مبارکہ میں ازواج مطہرات کو غیر مردوں سے بات کرتے ہوئے نرمی اختیار کرنے سے منع فرمایا گیا ہے البتہ یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ بات پھر بھی معروف اور مناسب انداز میں کریں۔

۶. [طَاعَةٌ وَّ قَوْلٌ مَّعْرُوْفٌ][3]

''فرمانبرداری اور اچھی گفتگو بہتر ہے۔''

اِس جگہ فرمایا گیا ہے کہ وہ لوگ جو جہاد کے حکم سے خوش نہیں ہوئے، اُن کے لئے بہتر ہے کہ وہ فرمانبرداری اور اچھی گفتگو کریں۔

ان آیات کی روشنی میں دیکھا گیا ہے کہ ''قول معروف'' سے مراد وہ رویہ ہے جس میں احسان، مہربانی، نرمی، حسب حال گفتگو وغیرہ شامل ہوں اور اِس ''قول معروف'' کو کئی ایک معاشرتی، معاشی اور مذہبی اُمور میں اپنانے کی تاکید کی گئی ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ''المعروف'' میں وہ قولی رویہ بھی شامل ہے جو احکام میں سے بعض اہم شرعی اُمور کی اساس ہے۔

الامر بالمعروف:

قرآن میں ''الامر بالمعروف'' کی اصطلاح اپنی مختلف حالتوں کے ساتھ نو مقامات پر استعمال ہوئی ہے، تفصیل

---

(۱) النساء، ۴: ۸

(۲) الاحزاب، ۳۳: ۳۲

(۳) محمد، ۴۷: ۲۱

حسب ذیل ہے:

۱. [وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَ يَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ][۱]

''اورتم میں سے ایسے لوگوں کی ایک جماعت ایسی ضرور ہونی چاہیے جو لوگوں کو نیکی کی طرف بلائیں۔''

اِس آیہ کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف کی تبلیغ کرنے کی فرضیت وضرورت بیان فرمائی ہے جس سے امر بالمعروف کا شعائرِ اسلامیہ میں سے ایک اہم نشانی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ امر بالمعروف اصلاح کی ایک اہم علامت ہے جو امت کے بقا وسلامتی کے بڑے اسباب میں سے ایک ہے۔

۲. [تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ][۲]

''تم بھلائی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے منع کرتے ہو اور تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔''

اِس جگہ فرمایا گیا ہے کہ اہم ترین خیر اور نیکی یہ ہے کہ تم امر بالمعروف کا حکم کرو اور برائی سے منع کرو۔ یعنی جو بات معروف کی جنس سے ہو اُس میں بھلائی ہی بھلائی ہے۔[۳]

۳. [يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ][۴]

''وہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور قیامت کے دن پر اور وہ نیکی کا حکم کرتے ہیں۔''

معروف کا حکم کرنا نبوت کی علامات میں سے ایک ہے۔ اِس معروف میں ایمان وتقویٰ کی تاکید کرنا، نماز، روزے، حج اور زکوٰۃ کا حکم دینا، والدین کے ساتھ نیکی، صلہ رحمی، ہمسائے اور ماتحت کے ساتھ احسان، صدق و درگزر اور دیگر تمام مکارم اخلاق شامل ہیں۔

۴. [لَا خَيْرَ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنْ نَّجْوٰىهُمْ اِلَّا مَنْ اَمَرَ بِصَدَقَةٍ اَوْ مَعْرُوْفٍ][۵]

''اُن اکثر خفیہ مشوروں میں کوئی بھلائی نہیں سوائے اُس (کے مشورہ) کے جو کسی خیرات کا یا نیک کام کا حکم دیتا ہو۔''

یعنی معروف کا حکم کرنا ہی بہترین نیکی ہے اور معروف سے روکنا دراصل خبثِ باطن اور قلبی فساد پر دلالت کرتا ہے۔

۵. [يَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ][۶]

---

(۱) آل عمران، ۳: ۱۰۴

(۲) آل عمران، ۳: ۱۱۰

(۳) ابن تیمیہ، مجموع الفتاوی، ۷/ ۱۶۲

(۴) آل عمران، ۳: ۱۱۴

(۵) النساء، ۴: ۱۱۴

(۶) الاعراف، ۷: ۱۵۷

''(وہ پیغمبر) انہیں بھلائی کا حکم دیتے ہیں اور برائی سے منع فرماتے ہیں۔''

اِس آیت کی روشنی میں معلوم ہوا کہ حضور نبی کریم ﷺ کے مناصبِ نبوت میں سے ایک منصب یہ بھی ہے کہ آپ نیکی (معروف) کا حکم کرتے ہیں اور برائی (منکر) سے منع فرمانے والے ہیں۔ نیز یہ کہ تمام انبیاء و صالحین کے نزدیک اہم ترین کام یہی رہا ہے کہ وہ ''معروف'' باتوں کا حکم کریں۔

٦. [يَأْمُرُوْنَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوْفِ وَيَقْبِضُوْنَ اَيْدِيَهُمْ][١]

''یہ (منافقین) بُری باتوں کا حکم دیتے ہیں اور اچھی باتوں سے روکتے ہیں اور (اللہ کی راہ میں خرچ کرنے سے) اپنے ہاتھوں کو بند رکھتے ہیں۔''

اِس جگہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کی بقا کی علامات میں سے ایک یہ ہے کہ نیکی (معروف) کا حکم کیا جاتا ہے۔ جب تک اِس فریضہ کی ادائیگی ہوتی رہے گی دنیا برقرار رہے گی۔ اہل ایمان کی صفات بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے:

٧. [يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ][٢]

''(وہ مومنین) نیکی کا حکم کرتے ہیں اور برائی کی باتوں سے منع کرتے ہیں اور نماز قائم کرتے ہیں۔''

سورہ توبہ میں ہی ارشاد ہے:

٨. [اَلْاٰمِرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَالنَّاهُوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ][٣]

''یہ (مومنین) نیکی کا حکم کرنے والے ہیں اور برائی سے منع کرنے والے ہیں۔''

یعنی تمام مومن عمومی طور پر اور صاحبانِ اختیار خصوصی طور پر اپنے اہل وعیال کو معروف کا حکم کرتے ہیں۔

٩. [اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَ اَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ][٤]

''(یہ اہل حق) وہ لوگ ہیں کہ اگر ہم انہیں زمین میں اقتدار دیں تو وہ نماز قائم کریں اور زکوۃ کی ادائیگی کا انتظام کریں اور نیکی کا حکم کریں اور برائی سے منع کریں۔''

اِن آیات مقدسات سے ''امر بالمعروف'' کی اصطلاح کے بارے میں مندرجہ ذیل دو باتیں خصوصی طور پر معلوم ہوتی ہیں:

(الف) المعروف ایک جامع اصطلاح ہے جس میں ہر وہ چیز بھی شامل ہے جو عقائد حسنہ، اعمال صالحہ، اخلاقِ فاضلہ، تمام تر

---

(١) التوبة، ٩: ٦٧

(٢) التوبة، ٩: ٧١

(٣) التوبة، ٩: ١١٢

(٤) الحج، ٢٢: ٤١

واجبات اور مستحبات وغیرہ کی قبیل سے ہے۔[1]

(ب) المعروف میں ہر وہ چیز شامل ہے جو فی نفسہ اچھی ہو اور ضمیر اُس کو بخوشی قبول کرنے پر راضی ہو اور وہ لوگوں کے ہاں سے منکرات اور مفاسد کو دور کرنے کے لئے نہایت مناسب ہو۔[2]

خاندانی اور عائلی معاملات میں "المعروف" کا اعتبار

قرآن مجید میں "المعروف" کی اصطلاح کا خاندانی اُمور میں خصوصی استعمال ہوا ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:-

عورتوں کے ساتھ معاملات میں المعروف کا استعمال:

عورتوں کے ساتھ معاملہ کرنے کے سلسلہ میں دو آیات آئی ہیں۔

۱. [وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ][3]

"اور دستور کے مطابق عورتوں کے بھی مردوں پر حقوق ہیں۔"

۲. [وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ][4]

"اور اُن کے ساتھ اچھے طریقے سے برتاؤ کرو۔"

اِن آیات میں بتایا گیا ہے کہ عورتوں کے بھی مردوں پر ویسے ہی حقوق ہیں جیسا کہ مردوں کے عورتوں پر ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے مردوں کو حکم دیا ہے کہ وہ اپنی بیویوں کے ساتھ اچھا سلوک کریں، عمدہ اور معروف طریقے سے رہیں۔ ابن عطیہؒ لکھتے ہیں:

(إن مرجع الحقوق بين الزوجين إلى المعروف، وهو العادة الجارية في ذلك البلد، وذلك الزمان من مثلها لمثله، ويختلف ذلك باختلاف الأزمنة و الأمكنة والأحوال والأشخاص والعوائد، وفي هذا دليل على أن النفقة والكسوة والمعاشرة والمسكن وكذلك الوطئى. الكل يرجع إلى العرف)[5]

"یعنی زوجین کے حقوق کا اعتبار معروف کے مطابق ہوگا اور یہ وہ عادت ہے جو اُس علاقے اور اُس وقت رائج ہو۔ اِس میں وقت، جگہ، احوال و اشخاص، عادات وغیرہ کے اختلاف کے ساتھ اختلاف ہو جائے گا۔ یہ اِس بات کی دلیل ہے کہ نان ونفقہ، رہائش ومعاشرت حتی کہ وطی وغیرہ تمام معاملات عرف پر مبنی ہوں گے۔"

---

(۱) المحرر الوجیز، ۶/ ۱۰۳

(۲) ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ، ۴/ ۱۹۳

(۳) البقرۃ، ۲: ۲۲۸

(۴) النساء، ۴: ۱۹

(۵) المحرر الوجیز، ۲/ ۲۷۵

امام ابن قیمؒ آیت [وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ] کے بارے میں اپنی رائے دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

(وَ اَنَّ مردّ ذلک إلی ما یتعارفه الناس بینهم)[۱]

''یعنی حقوق زوجین اُسی کی طرف لوٹیں گے جو لوگوں میں معروف ہوگا۔''

نفقات میں المعروف کا استعمال:

عورتوں کے ساتھ معروف طریقے پر سلوک کرنے کے ضمن میں یہ بھی شامل ہے کہ انہیں نان ونفقہ عرف کے مطابق دیا جائے۔ جیسا کہ ارشاد ہے:

[وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَکِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ][۲]

''اور دودھ پلانے والی ماں کا کھانا اور پہننا دستور کے مطابق بچے کے باپ پر لازم ہے۔''

اِس آیت کریمہ میں فرمایا گیا ہے کہ والد پر واجب ہے کہ وہ بچے کی والدہ کو نان ونفقہ اور لباس عرف کے مطابق فراہم کرے۔ لفظ المعروف اِس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ مرد اپنی مالی حالت کے مطابق خرچہ ولباس فراہم کرے گا۔ امام ابن تیمیہؒ اِس ضمن میں لکھتے ہیں:

(عند جمهور العلماء ... أن نفقة الزوجة مرجعها إلی العرف، ولیست مقدرة بالشرع، بل تختلف باختلاف أحوال البلاد والأزمنة وحال الزوجین و عادتهما)[۳]

''یعنی جمہور علماء کے نزدیک بیوی کا نفقہ عرف کے مطابق دیا جائے گا اور شریعت نے اُسے متعین نہیں کیا ہے بلکہ وہ جگہ، زمانے اور زوجین کے احوال و عادات کے مطابق بدلتا رہتا ہے۔''

عورتوں کو روکنے یا چھوڑنے میں 'المعروف' کا اعتبار:

اِس ضمن میں تین آیات آئی ہیں:

۱. [اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمْسَاکٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِیْحٌۢ بِاِحْسَانٍ][۴]

''طلاق صرف دو بار تک ہے پھر یا تو (بیوی کو) معروف طریقے سے (زوجیت میں) روک لینا ہے یا بھلائی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔''

۲. [وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِکُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْسَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ][۵]

---

(۱) اعلام الموقعین، ۱/ ۳۳۳

(۲) البقرۃ، ۲: ۲۳۳

(۳) [illegible]

اِس آیت کے حکم کی وضاحت کرتے ہوئے امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

(فنهى سبحانه الأولياء أن يعضلوا المرأة و يمنعوها إذا حدث بينها وبين زوجها التراضى بالمعروف)(۱)

''اللہ تعالیٰ نے عورت کے اولیاء کو منع فرمایا ہے کہ جب وہ کسی مرد کے ساتھ معروف طریقے سے نکاح کرنے کے لئے راضی ہو جائے تو اُسے روکیں۔''

عورتوں کو مہر کی ادائیگی میں معروف کا اعتبار:

اللہ تعالیٰ نے خاوندوں کو حکم دیا ہے کہ وہ عورتوں کو اُن کا حق مہر معروف طریقے سے بغیر کسی حیل و حجت اور نقص کے ادا کریں۔ ارشاد ہے:

[وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ](۲)

''اور عورتوں کو اُن کے حق مہر معروف طریقے کے مطابق ادا کرو۔''

دایہ کو اُجرت دینے میں معروف کا اعتبار:

رضاعت کے احکام بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اگر تم اپنے بچے کے لئے رضاعی ماں(دایہ) کا بندوبست کرنا چاہتے ہو تو اِس کی اجازت ہے بشرطیکہ تم اُسے اُس کی اُجرت عرف کے مطابق ادا کردو۔ ارشاد ہے۔

[وَاِنْ اَرَدْتُّمْ اَنْ تَسْتَرْضِعُوْٓا اَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِذَا سَلَّمْتُمْ مَّآ اٰتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوْفِ](۳)

''پھر اگر تم اپنی اولاد کو (دایہ سے) دودھ پلوانے کا ارادہ رکھتے ہو تب بھی تم پر کوئی گناہ نہیں جب کہ تم دستور کے مطابق جو دیتے ہو انہیں ادا کردو۔''

مطلقہ کو نفقہ دینے میں معروف کا اعتبار:

قرآن مجید کی دو آیات میں مطلقہ کو نان نفقہ دینے میں معروف اور دستور کو ملحوظِ خاطر رکھنے کی تاکید کی گئی ہے، ارشاد ہے:

[وَمَتِّعُوْهُنَّ ۚ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ ۚ مَتَاعًۢا بِالْمَعْرُوْفِ](۴)

''اور اُنہیں مناسب خرچہ دے دو، وسعت والے پر اُس کی حیثیت کے مطابق (لازم) ہے اور تنگ دست پر اُس کی حیثیت کے مطابق۔ (بہرطور) یہ خرچہ مناسب طریق پر دیا جائے۔''

---

(۱) مجموع الفتاوی، ۳۲/ ۷۵

(۲) النساء، ۴: ۲۵

دوسرے مقام پر ارشاد ہے:

[وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ](1)

''اور طلاق یافتہ عورتوں کو مناسب طریقے سے خرچہ دیا جائے۔''

اِن دونوں آیات میں اللہ تعالیٰ نے مطلقات کے بارے میں مردوں کو احکام دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اُن کے نان نفقہ میں دستور اور معروف کا اعتبار کیا جائے۔ اِس ضمن میں جہاں عورتوں کی حیثیت کو مدّ نظر رکھا جائے گا وہاں مرد کی مالی و معاشی حالت بھی معروف میں معتبر ہوگی۔ صاحبِ تفسیر السعدي فرماتے ہیں:

(فكل مطلقة لها على زوجها أن يمتعها، و يعطيها ما يناسبها و يناسب حاله وحالها، وهذا يرجع إلى العرف، وأنه يختلف باختلاف الأحوال)(2)

''یعنی ہر طلاق یافتہ عورت کا اُس کے مرد پر حق ہے کہ وہ اُسے نفقہ دے اور یہ نفقہ عورت اور مرد دونوں کی حیثیت کے پیشِ نظر ہو اور یہ معاملہ عرف پر مبنی ہوگا جو اختلافِ حال کے ساتھ مختلف ہوگا۔''

عدتِ وفات کے بعد کے معاملات میں معروف کا اعتبار:

جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے، اُس کی عدت ختم ہونے پر جو شرعی ضابطے بیان ہوئے ہیں اُن کا ذکر مندرجہ ذیل آیات میں آیا ہے:

[فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَھُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا فَعَلْنَ فِيْٓ اَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ](3)

''پھر جب وہ اپنی عدت (پوری ہونے) کو آ پہنچیں تو پھر جو کچھ وہ شرعی دستور کے مطابق اپنے حق میں کریں تم پر اس معاملے میں کوئی مواخذہ نہیں۔''

اِسی سلسلہ کی دوسری آیت ہے:

[فَاِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْ مَا فَعَلْنَ فِيْٓ اَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوْفٍ](4)

''پھر اگر وہ خود (اپنی مرضی سے) نکل جائیں تو دستور کے مطابق جو کچھ بھی وہ اپنے حق میں کریں تم پر اس معاملے میں کوئی گناہ نہیں۔''

اِن دونوں آیات میں جن احکام کو بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہیں کہ جن عورتوں کے خاوند فوت ہو جائیں وہ اپنے آپ کو

---

(۱) البقرة، ۲: ۲۴۱

(۲) تفسير السعدي، ۱/۱۹۲

(۳) البقرة، ۲: ۲۳۴

(۴) البقرة، ۲: ۲۴۰

دورانِ عدت روکے رکھیں اور رسم و رواج اور معروف دستور کے مطابق گھر میں رہیں اور جب اُن کی عدت مکمل ہو جائے تو پھر اُن کے لئے کوئی حرج نہیں کہ وہ کسی کو پیغام نکاح بھجوائیں یا زیب و زینت کریں جس حد تک کہ شریعت نے اجازت دی ہے۔ قاضی ابن عطیہؒ فرماتے ہیں:

(إذ کان ذلک من المعروف الذی لا ینکر)(۱)

''یعنی جب وہ زیب و زینت یا دیگر معاملات ایسے ہوں کہ جنہیں ناپسندیدہ اور بُرا نہ سمجھا جاتا ہو۔''

صاحبِ تفسیر السعدی بھی اِس اجازت میں معروف کو ہی اصل قرار دیتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

(من معروفٍ، أی من التجمل واللباس لکن الشرط أن یکون بالمعروف الذی لا یخرجها عن حدود الدین والاعتبار)(۲)

''یعنی معروف سے مراد یہ ہے کہ عدت کے بعد عورت زیب و زینت کرسکتی ہے مگر شرط یہی ہے کہ وہ معروف طریقے پر ہو یعنی دین اور بھلائی کی حدود سے متجاوز نہ ہو۔''

وصیت کے احکام میں معروف کا اعتبار:

وصیت کے سلسلے میں بھی عرف اور معروف کو معتبر مانا گیا ہے۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

[... الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ](۳)

''(مرتے وقت مال چھوڑنے والا) اپنے والدین اور قریبی رشتہ داروں کے حق میں بھلے طریقے سے وصیت کرے۔''

اِس جگہ معروف کا مطلب یہ ہے کہ:

(بالمعروف: علی قدر حاله، من غیر سرفٍ ولا اقتصارٍ علی الأبعد دون الأقرب، بل یرتبهم علی القرب و الحاجة)(۴)

''یعنی وصیت میں معروف یہ ہے کہ وصیت کنندہ اپنی حیثیت کے مطابق وصیت کرے جس میں اسراف یا بخل نہ ہو اور دور کے رشتہ کو قریبی پر ترجیح نہ ہو، بلکہ قرب اور ضرورت کی ترتیب کو ملحوظ رکھا جائے۔''

---

(۱) المحرر الوجیز، ۳۴۱/۲
(۲) تفسیر السعدي، ۱۹۴/۱
(۳) البقرة، ۲: ۱۸۰
(۴) تفسیر السعدی، ۱۴۱/۱

یتیم کے مال کے بارے میں معروف طریقہ:

یتیم کے مال کی حفاظت ولی کے لئے انتہائی ذمہ داری کا کام ہے۔ اِس مال کی حفاظت و نگہبانی کے بارے میں سخت احکام آئے ہیں۔ تاہم اگر یتیم کا ولی خود بھی ضرورت مند ہو تو اُسے معروف طریقے سے اُس میں سے تصرف کی اجازت اِن الفاظ کے ساتھ دی گئی ہے:

[وَمَنْ كَانَ فَقِيْرًا فَلْيَاْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ][1]

''اور جو کوئی ضرورت مند ہو تو چاہئے کہ وہ معروف طریقے سے اُس میں سے کھائے۔''

اگر یتیم کا ولی اُس کی حفاظت اور اُس کے مال کی نگہداشت کی وجہ سے خود اپنے لئے کمانے کی زیادہ فرصت نہ پاتا ہو تو اُس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی خدمت کے عوض بقدر ضرورت صرف معروف اور بھلے طریقے سے اُس مال میں سے کچھ اپنے لئے صرف کر لے۔

دیگر متفرق احکام میں معروف کا اعتبار:

قرآن مجید نے مذکورہ بالا مقامات و موضوعات کے علاوہ بعض دیگر معاملات میں بھی عرف اور معروف کو بطور مأخذ اور سند بیان فرمایا ہے۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل آیات میں احکام بیان ہوئے ہیں:

[فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ][2]

''پھر اگر اُس (قاتل) کو (مقتول کے) بھائی کی طرف سے کچھ معاف کر دیا جائے تو چاہیے کہ بھلے دستور کے موافق پیروی کی جائے۔''

اِس آیت میں استیفاء حقوق کے معاملہ میں معروف کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے:

[فَلَا تُطِعْهُمَا وَ صَاحِبْهُمَا فِى الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا][3]

''پس والدین کی (شرک وغیرہ میں) پیروی نہ کرو البتہ دنیا کے معاملات میں اُن کے ساتھ بھلے طریقے سے سلوک کرو۔''

اِس آیہ کریمہ میں والدین کے ساتھ حسن سلوک کے سلسلے میں یہ فرمایا گیا ہے کہ اُن کے ساتھ سلوک معروف طریقے سے کیا جائے۔ یعنی والدین کے ساتھ معاملات میں بھی بنیاد معروف طریقہ ہی ہوگا۔

اسی ساری بحث سے قرآن مجید کی روشنی میں لفظ معروف سے مراد جانا پہچانا، دستور کے مطابق، خوشگوار، بھلا اور پسندیدہ،

---

(۱) النساء، ۴:۶

(۲) البقرۃ، ۲:۱۷۸

(۳) لقمان، ۳۱:۱۵

نیکی اور خیر کا کام ہے۔ معروف کے لفظ سے ایسے عمل اور طریقہ کی جانب اشارہ ہوتا ہے جو معاشرے میں ایک اچھے اور پسندیدہ رواج کے طور پر متعارف ہو۔ معروف عرف کا اسم مفعول ہے جس کا مطلب نیکی، بھلائی اور اچھائی ہے۔

3۔ حجیت عرف اور دیگر مآخذِ شریعت

سابقہ بحث کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ عرف کی حجیت بطور مآخذِ قانون مسلمہ ہے تاہم یہ حجیت بطور مستقل مآخذِ قانون نہیں ہے بلکہ یہ وضاحت کی گئی ہے کہ عرف ایک ثانوی مآخذ ہے البتہ اگر کسی معاملہ میں نصِ شرعی موجود نہ ہو تو عرف کو سلطانِ مطلق اور سیادتِ تامہ حاصل ہوگی کہ ایسا کرنا عدمِ حرج اور مصالح مرسلہ کے مطابق بھی ہے اور حکمۃ التشریع کا ایک رہنما اصول بھی۔ لیکن یہ واضح ہے کہ عرف و عادت بہر حال ایک ثانوی، مصلحی اور ذیلی درجہ کا مآخذ ہے جس کی حیثیت صرف اُس وقت مسلمہ ہے جب کوئی دیگر شرعی نص موجود نہ ہو۔ اگر عرف اور کسی دیگر دلیلِ شرعی میں تعارض ہو تو پھر دیکھا جائے گا کہ کن صورتوں میں دیگر ادلۂ شرعیہ کو ترجیح ہوگی اور کن صورتوں میں عرف کو ترجیح ہوگی۔ اِس بحث کے لئے عرف اور دیگر ادلۂ شرعیہ میں تعارض کی مختلف نوعیتوں کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ فقہائے کرام نے اِس اختلاف و تعارض کی مندرجہ ذیل صورتیں بیان کی ہیں:

۱۔ نصِ خاص اور عرف کا تعارض

۲۔ نص عام اور عرف کا تعارض

۳۔ اجتہادِ فقہاء اور عرف کا تعارض

۱۔ نصِ خاص اور عرف کا تعارض

اگر عرف اور نصِ خاص میں ایسا تعارض ہو کہ عرف پر عمل سے نص کا تعطل ہوتا ہو اور اُس کے حکم پر عمل ممکن نہ ہو تو عرف پر عمل باطل ہو جائے گا اور عرف کا اعتبار نہ رہے گا۔ کیونکہ اِس طرح عرف نصِ شرعی کا ناسخ ہو جائے گا جبکہ نصوص کا نسخ عرف کی وجہ سے جائز نہیں۔ اِس طرح بہت سے فاسد اعراف کا اعتبار کیا جانے لگے گا اور شرعی دلائل و نصوص مذاق بن کر رہ جائیں گے۔ جیسا کہ آج کل سود کا لین دین لوگوں کی عام عادت ہوگئی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

[وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ۭ](۱)

''اور اللہ نے بیع (تجارت) کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔''

چنانچہ یہاں پر سود حرام ہی رہے گا چاہے لوگوں کا عرف کتنا ہی عام کیوں نہ ہو جائے۔ یعنی اگر کسی معاشرے کے لوگ عادی اعمال میں یا تمدنی معاملات میں کسی عرف کے عادی ہوں لیکن اُس عرف کے برخلاف واضح نص موجود ہو، جس کی رو سے وہ حکم ممنوع ہو تو اس صورت میں عرف کو ترک کر کے نص کو ترجیح دی جائے گی اور عرف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور نہ ہی وہ کسی درجہ میں قابلِ قبول ہوگا اور نہ ہی اُس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ کیا جائے گا۔ خواہ وہ عرف خاص ہو یا عام اور خواہ عرف نص کے بعد وجود میں

---

(۱) البقرۃ، ۲: ۲۷۵

آیا ہو یا پہلے سے موجود ہو۔ ڈاکٹر مصطفیٰ زرقاء اِس پر رائے دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

(فإن هذا العرف عندئذ لا اعتبار له ولا قيمة۔ فهو عرف مرفوض يجب تغييره لا إقراره، ولا يجوز القضاء به بحال، سواء أن كان العرف خاصًا أو عامًا، و سواء أكان حادثًا بعد ورود النص أو قائمًا قبل)[1]

''اِس تضاد کی صورت میں عرف کا کوئی اعتبار نہیں اور نہ ہی کوئی قدر و قیمت۔ ایسے فاسد عرف کو تسلیم کرنے کی بجائے اُس تبدیل کرنا لازم ہوگا اور اُس کے ذریعے کسی بھی صورت فیصلہ کرنا جائز نہیں۔ خواہ وہ عرف خاص ہو یا عام، اور خواہ وہ نص کے ورود کے بعد قائم ہو یا اُس سے پہلے قائم ہو۔''

عرف اور نص میں یہ تعارض کبھی معاملات میں ہوتا ہے۔ مثلاً نکاح میں فطری تعلق سے قبل نصف مہر کی ادائیگی یا کسی جگہ یہ دستور ہوتا ہے کہ فلاں چیز کو نقد ہی فروخت کرتے ہیں تو ان تمام معاملات میں شریعت عرف کا اعتبار کرسکتی ہے۔ کبھی یہ تعارض خارجی امور کی وجہ سے ہوتا ہے مثلا بلوغ کی عمر کے تعین میں مختلف ملکوں اور مختلف مقامات کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے۔ ابن عابدینؒ عرف اور شرعی دلیل کے تعارض کے بارے میں فرماتے ہیں:

(إذا خالف العرف الدليل الشرعي فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده كتعارف الناس كثيرا من المحرمات من الربا و شرب الخمر ولبس الحرير و الذهب وغيره ذلك)[2]

''اگر عرف مکمل طور پر شرعی دلیل کے خلاف ہو اور عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک کرنا لازم آتا ہو تو بلاشبہ اس عرف کو رد کر دیا جائے گا۔ جیسے لوگ اگر شراب، سود، ریشم کے لباس اور سونے کے استعمال کو اپنا عرف بنالیں تو بہر حال یہ اُمور حرام ہی رہیں گے۔''

عبدالوحاب خلاف اِس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

(وأما العرف الفاسد المخالف لأصل شرعي أو حكم ثابت بالنص فلا يراعيه المجتهد في اجتهاده و فتواه ولا القاضي في قضاه)[3]

''یعنی عرف فاسد جو کسی شرعی اُصول کے برخلاف ہو یا نص سے ثابت شدہ حکم کے معارض ہو، مجتہد اپنے اجتہاد اور فتویٰ میں اور قاضی اپنے فیصلہ میں اُسے مدِ نظر نہیں رکھے گا۔''

علامہ شاذلیؒ نے بھی اِس سے ملتی جلتی بات کہی ہے، وہ لکھتے ہیں:

---

(۱) المدخل الفقهي العام، ۸۸۴/۲

(۲) مجموعه رسائل، ۱۱۶/۲

(۳) مصادر التشريع الاسلامی، دار الكتب العلميه، ط ۲، سن ندارد، ص: ۱۴۸

(إن العرف إذا كان مخالفا لأدلة الشرع و أحكامه الثابتة التي لا تتغير باختلاف البيئات و العادات و العصور لا يلتفت إليه ولايعتد به بل يجب إلغاؤه لأنه عرف فاسد)[1]

''عرف اگرادلہ شرعیہ کے مخالف ہو اور ان ثابت شدہ احکام کے بھی خلاف ہو جو ماحول، عادت اور زمانے کے اختلاف سے تبدیل نہیں ہوتے تو اس عرف کی جانب کوئی التفات نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اُسے مدّ نظر رکھا جائے گا، بلکہ ایسے عرفِ فاسد کو ختم کر دیا جائے گا۔''

اِسی اُصول کی بناء پر شریعتِ اسلامیہ نے شراب اور سود سے منع فرمایا، بیت اللہ کا برہنہ طواف کرنے سے روکا اور بہت سے اعمال اور معاملات سے منع فرمایا حالانکہ وہ اسلام سے قبل کے جاہلی رسم و رواج کا حصہ تھے۔ چنانچہ بیع منابذہ، بیع ملامسہ، بیع بالقاء الحجر، بیع الملاقیح، بیع ضربۃ القانص و الغائص سے منع فرمایا۔ حالانکہ یہ سب بھی جاہلی عرب کے رسوم و رواجات تھے۔ اسلام نے نصوصِ شرعیہ کے ذریعے اِن کو ناجائز قرار دے دیا۔

خلاصۂ کلام یہ کہ عرف وہاں معتبر اور حجت ہوگا جہاں نص موجود نہ ہو، ورنہ اگر نص موجود ہو اور اُس کے معارض عرف کو قانون کا درجہ دے دیا جائے تو اِس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ:

(تنقلب الأعراف على الزمن أسس التشريع كلها رأسًا على عقب فتنقرض الشريعه بناتًا وتصبح أثراً بعدعين)[2]

''یعنی وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اعراف ہی شریعت کی اساس بن جائیں گے اور سارا معاملہ تبدیل ہوجائے گا جس سے شریعت ختم ہو کر رہ جائے گی اور اُس کے آثار ہی باقی رہ جائیں گے۔''

استثناء کی صورت:

عام اُصول تو یہی ہے کہ نص کی موجودگی میں عرف معتبر اور حجت نہ ہوگا تاہم بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ جہاں عرف کو بنیادی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ ایسا وہاں ہوتا ہے جہاں نص بوقت صدور عرف پر قائم ہو تو یہ نص عرفی ہوگی اور عرف کے تبدیل ہونے سے اُس نص کا حکم تبدیل ہو جائے گا۔ یعنی ایسی نص جس کی بذاتِ خود اساس عرف پر ہو وہاں عرف نص سے زیادہ معتبر ہوتا ہے۔ البتہ کسی نص کے بذات خود عرفی ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں نقطہ نظر مختلف ہوسکتا ہے اور اِس بارے میں اختلاف بھی ہوسکتا ہے کہ آیا عرف کی تبدیلی نص کے حکم کو تبدیل کرے گی یا نہیں؟

اِس کی بہترین مثال مسئلہ مقیاس الاموال الربویہ ہے جس میں سونے چاندی اور چار غذائی اشیاء کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اتحادِ جنس کی صورت میں ان کا تبادلہ یداً بید سواء بسواء ہونا چاہیے۔ حدیث میں سونا چاندی وزنی اشیاء بیان ہوئی ہیں اور دیگر اشیاء کیلی بیان ہوئی ہیں۔

---

(۱) المدخل، ص: ۳۲۱

(۲) الزرقا، المدخل الفقهي العام، ۲/ ۸۸۳

جمہور فقہاء اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ اشیاء حدیث کے بیان کے مطابق وزنی اور کیلی رہیں گی اور عرف کے بدل جانے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ یعنی گندم کے گندم سے تبادلہ میں تساوی (مساوات) باعتبار پیائش لازم ہوگی باعتبار وزن نہیں۔ حالانکہ اب گندم اور دیگر اشیاء وزن کے ساتھ فروخت ہوتی ہیں۔ اِس کی وجہ بیان کرتے ہوئے مصطفیٰ زرقا لکھتے ہیں:

(لأن هذا نص خاص بالمقياس الربوي في هذه الأصناف فلا يعتبر العرف على خلافه)[1]

''کیونکہ اِن اشیاء کے لئے مقیاس ربویہ سے متعلق یہ نص خاص ہے اور اِس کے خلاف عرف کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔''

امام ابو یوسفؒ کی رائے البتہ مذکورہ رائے سے مختلف ہے۔ اُن کا موقف ہے کہ تمام قابلِ فروخت چیزوں میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ یعنی خرید و فروخت اور تبادلہ میں جو بھی طریقہ عام طور پر رائج ہوگا اُسی کے مطابق ہم جنس چیزوں کا تبادلہ ہوگا، حتی کہ وہ چھ چیزیں جن کے بارے میں صراحتاً حدیث نبوی موجود ہے اُن کے تبادلہ میں بھی عرف ہی کا اعتبار کیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اموال ربویہ کا تبادلہ اگر اُن کے ہم جنس سے کیا جائے تو اُن میں تساوی کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اب یہ تساوی اور برابری خواہ وزنی ہو یا کیلی دونوں کا اعتبار ضروری ہے۔ آنحضرت کے زمانے میں چونکہ سونا اور چاندی کو تول کر اور دیگر اشیاء کو ناپ کر بیچنے کا رواج تھا، اِس لئے آپ نے اُس زمانے کے عرف کے مطابق سونے اور چاندی کو وزنی اور باقی چیزوں کو کیلی قرار دیا۔ آپ ﷺ کے حکم کا مقصد اور منشا یہ تھا کہ عدم تساوی کی وجہ سے سود کا شائبہ نہ پیدا ہو جائے۔ اب چونکہ یہ مقصد یعنی عدم تساوی خواہ وزن کے ذریعے پورا ہو یا ناپ کے ذریعے، اِس سے آپ ﷺ کے حکم کا تعلق براہِ راست نہیں ہے بلکہ بالواسطہ ہے۔ اگر عہدِ نبوی میں سونے اور چاندی اور بعض دوسری اشیاء کے لئے کیل (ناپ) جب کہ بعض اشیاء کے لئے وزن، تساوی کا معیار ہوتا تو آپ ﷺ بھی وہی اختیار فرماتے۔[2]

امام ابو یوسفؒ کی رائے کے ساتھ فقہائے احناف میں سے ابن ہمامؒ اور سعدی آفندیؒ وغیرہ نے بھی اتفاق کیا ہے جیسا کہ صاحب رد المحتار فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ مطلقاً عرف کا اعتبار کرتے ہیں۔ اِسی کو ابن ہمامؒ نے ترجیح دی ہے اور سعدی آفندی نے اِس کے مطابق بہت سے دلائل کی تخریج کی ہے۔[3]

علامہ شامیؒ ان آراء کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(إن المعتبر العرف الطارئ بأنه لا يخالف النص بل يوافقه لأن النص على كيلية الاربه و وزنية الذهب والفضة مبنى على ماكان فى زمن رسول الله ﷺ من كون العرف كذالك حتى لو كان العرف إذ ذالك بالعكس لورد النص موافقا له ولو تغير العرف فى حياته ﷺ

(۱) المدخل الفقهي العام، ۲/۸۹۱

لنص علی تغیر الحکم و ملخصه أن النص معلول بالعرف فیکون المعتبر هو العرف فی ای زمان کان)[1]

''وہ عرف طاری معتبر ہے جو نص کے خلاف ہونے کے بجائے اس کے موافق ہو، اموال ربویہ کی ناپ اور سونے اور چاندی کی تول اس پر مبنی ہے کہ حضور نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں یہی عرف تھا چنانچہ عرف اگر اس کے برعکس ہوتا تو آپ کا حکم اسی کے مطابق ہوتا اور اگر آپ کے زمانے ہی میں یہ عرف بدل جاتا تو آپ اس بدلے ہوئے عرف کے مطابق حکم فرماتے۔ خلاصہ یہ کہ منصوص حکم کی علت عرف ہے۔ اس لیے صرف اس عرف ہی کا اعتبار کیا جائے گا جو اُس زمانے میں ہوگا۔''

امام ابو یوسفؒ کی اس رائے سے معلوم ہوا کہ اگر شریعت کا کوئی حکم خاص معلول بالعرف ہو تو عرف کے بدلنے سے اس کی صورت بدل جائے گی۔ جب منصوص حکم کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے تو پھر اجتہادی مسائل میں تو بدرجہ اولی عرف و رواج کا لحاظ کیا جائے گا۔

اسلامی قانون سازی میں امام ابو یوسفؒ کی رائے کی اہمیت:

امام ابو یوسفؒ کی اس رائے کو اگر اسلامی قانون سازی کے سلسلے میں احتیاط سے استعمال کیا جائے تو موجودہ دور کے بہت سے معاملات و مسائل کو آسانی سے اسلامی قانون کے قریب تر لایا جاسکتا ہے اور بہت سی برائیوں کا سد باب ہوسکتا ہے۔ ان کی اس رائے میں امت کے لیے آسانی ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی رائے پر بعض لوگوں نے یہ سمجھ کر اعتراض کیا تھا کہ اس سے ترک نص لازم آتا ہے اور سود کے جواز کی بھی صورت پیدا ہوتی ہے۔ ان لوگوں کا جواب دیتے ہوئے علامہ شامی نے لکھا ہے کہ یہ نص کی مخالفت نہیں ہے۔ بلکہ موافقت ہے اور اس سے سودی معاملات کا دروازہ کھلا نہیں ہے بلکہ بند ہو گیا ہے۔

(حاشا لله ان یکون مراد أبی یوسف ذالک ...... فلیس فی اعتبار العادة الحادثة مخالفة للنص بل فیه اتباع النص فالله تعالی یجزی الامام أبا یوسف عن أهل هذا الزمان خیر الجزاء فلقد سد عنهم باباً عظیما من الربا).[2]

''خدا کی پناہ کہ امام ابو یوسفؒ کی مراد اس سے یہ ہو...... اللہ تعالیٰ تمام دنیا کی طرف سے امام ابو یوسفؒ کو جزائے خیر دے کہ انہوں نے سود کے بہت بڑے دروازے کو لوگوں کے لئے بند کر دیا۔''

اوپر کچھ مثالیں آ چکی ہیں ایک دو مثالیں اور دی جاتی ہیں جن سے اندازہ ہوگا کہ نص خاص عرف کے تصادم کی صورت

---

(۱) مجموعہ رسائل، ۲/ ۱۳۵

(۲) محولہ بالا، ۲/ ۱۱۸

میں امام ابو یوسفؒ کی رائے پر عمل کرنے سے نص کی مخالفت نہیں ہوتی بلکہ نص کی روح کو باقی رکھنے کے لئے اس کے اس قالب کو بدل دیا جاتا ہے جو عرف کی روشنی میں اسے دیا گیا ہے۔

۱۔ رسول اللہ ﷺ نے کنواری لڑکی کے سلسلے میں فرمایا:

﴿إذنها صماتها﴾ (۱)

''اس کی خاموشی اجازت ہے۔''

اس حکم کے بارے میں فقہاء متفقہ طور پر یہ کہتے ہیں کہ کنواری لڑکی میں شرم و حیا زیادہ ہوتی ہے اس لئے وہ اپنی رضا مندی کو الفاظ کے ذریعے ظاہر کرنے کی بجائے خاموشی ہی کے ذریعے ظاہر کرتی ہے۔ اور یہ شرم و حیا عام طور پر ان متوسط مسلمان گھرانوں کی لڑکیوں میں زیادہ پائی جاتی ہے جن کی تعلیم و تربیت سماجی بندھنوں کی وجہ سے یا اسلامی احساس کی وجہ سے آزادانہ ماحول میں نہیں ہوتی۔ اب اگر کنواری لڑکیوں کو تعلیم و تربیت کے طریقے بدلنے سے یا سماجی بندھنوں کے ڈھیلے ہونے سے اس کے اظہار میں شرم محسوس نہ ہوتی ہو تو ایسی لڑکیوں کی خاموشی رضا نہیں سمجھی جائے گی۔ کیونکہ ثیبہ عورتوں کو یہ رعایت نہیں دی گئی ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس حکم کی علت معاشرتی عرف پر ہے۔ اس لئے معاشرے کے عرف کے بدلنے سے اس حکم کا قالب بدل جائے گا اور اس کی روح یعنی رضامندی اپنی جگہ باقی رہے گی۔

۲۔ جن حکومتوں کی طرف سے ہر سال چاندی یا سونے کے سکے جاری ہوتے ہیں ان کے وزن میں اگر کچھ کمی بیشی ہو جائے تو جب تک وہ حکومتیں ہم جنس سکے کو منسوخ قرار نہیں دیتیں وہ چلتا رہتا ہے۔ اور اس کا تبادلہ اور ان سے خرید و فروخت تعداد کے اعتبار سے ہوتی رہتی ہے۔ باوجودیکہ ان کے وزن میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے مگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا۔ اب اگر محض وزن کو سامنے رکھا جائے تو معاملہ کرتے وقت سکے کے سن کا ذکر بھی ضروری ہوگا کہ فلاں سن کے سکے کے مطابق یہ معاملہ کیا جا رہا ہے، اور اگر یہ قید لگا دی جائے تو انتہائی دشواری پیش آئے گی اور شارع کا یہ مقصود بہر حال نہیں ہوسکتا کہ لوگ اس دشواری میں پڑیں۔ اس لیے امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس تھوڑے سے فرق کو نظر انداز کر کے عرف کے مطابق معاملہ کر لینا صحیح ہوگا گو اس میں معصیت کا ایک پہلو ہے لیکن عرف و ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی ہے۔ علامہ ابن عابدین شامیؒ اس مسئلے پر بحث کر کے آخر میں لکھتے ہیں:

(وعلى كل فينبغي الجواز والخروج من الإثم عند الله تعالى إما لأنه على العمل بالعرف أو للضرورة) (۲)

''ان تمام صورتوں میں بہتر یہی ہے کہ اس کو جائز قرار دیا جائے اور خدا کے یہاں اس معصیت سے اس کو

---

(۱) مسلم، الصحیح، کتاب النکاح، ۱/ ۴۵۵

(۲) مجموعہ رسائل، ۲/ ۱۲۰

بری سمجھا جائے یہ اس لئے کہ عرف یہی ہے یا اس لئے کہ ضرورت کا تقاضا ہے۔"

چنانچہ خود نبی کریم ﷺ نے ایک طرف گیہوں اور جو کے تبادلے کے بارے میں یہ حکم فرمایا کہ یہ تبادلہ کیل کے ذریعے ہو اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ پڑوسی ایک دوسرے سے روٹیاں مانگ لیا کرتے ہیں اور گن کر یا اندازہ سے واپس کر دیتے ہیں تو کیا یہ بھی ربا کے حکم میں ہے تو آپ نے فرمایا "نہیں"۔

لیکن یہ حکم صرف سکوں کے تبادلہ تک محدود ہے اگر کوئی شخص چاندی کے سکے سے چاندی یا سونے کے سکے سے سونا خریدنا چاہے تو اس کی اجازت نہیں ہے۔ جیسا کہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

(بخلاف ما إذا باعها بالفضة الخالصة فإنه لا يجوز إلا وزنا)[1]

"اس کے برخلاف اگر کوئی شخص خالص چاندی اس سے خرید لے تو یہ بغیر وزن کیے ہوئے جائز نہیں ہوسکتا ہے"

یہاں "الضرورات تبيح المحظورات" کے تحت اس کی اجازت دی گئی ہے۔ یعنی "الضرورات تقدر بقدرها" ضرورت کے بقدر ہی اس کا استعمال صحیح ہے۔ ظاہر ہے کہ تبادلہ میں ایک عمومی ضرورت تھی اور چاندی سونے کی خریداری کی ضرورت کی وہ حیثیت نہیں ہے اب اس کو اگر کوئی شخص کاروبار بنالے تو یہ جائز نہ ہوگا۔

نصِ عام اور عرف میں تعارض:

نص عام اور عرف کے مابین تعارض کی صورت میں عرف کی ترجیح اور عدم ترجیح کی کئی صورتیں ہیں، تفصیل یہ ہے:

ابن نجیمؒ نص عام اور عرف کے مابین تعارض کے بارے میں لکھتے ہیں:

(العرف الحادث بعد النص العام المعارض له)[2]

"نص عام کے بعد وجود میں آنے والا عرف اُس کے معارض سمجھا جائے گا"

اِسی طرح نص کے ورود کے وقت موجود عرف یا تو لفظی ہوگا یا عملی ہوگا۔

۱۔ اگر لفظی ہے تو فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ عرف قبول کیا جائے گا مثلاً بیع، شراء، اجارہ، صیام، صلاۃ اور حج کے وہ معنی معتبر ہوں گے جو ورودِ نص کے وقت عرف میں ان کے سمجھے گیے۔[3]

۲۔ عرف عملی یا تعامل اگر نص کے خلاف ہے تو ابن نجیمؒ کہتے ہیں:

---

(۱) مجموعہ رسائل، ۲/۱۲۱

(۲) الاشباہ والنظائر مع شرح حموی، ۱/۵۸

(۳) المدخل الفقهى العام، ۲/۸۸۹

(التعامل بخلاف النص لا يعتبر)[1]

''نص کے خلاف تعامل معتبر نہ ہوگا۔''

لیکن بعض فقہاء کے یہاں اس سے نص کی تخصیص ہوسکتی ہے اور اس صورت میں دیکھنا یہ ہے کہ یہ عرف عام ہے یا خاص۔ احتہاد فقہ حنفی کی رو سے عرف عملی عام ہے جس سے نص کی تخصیص ہوسکتی ہے یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ شریعت کا حکم عام جو بظاہر امر متعارف کے خلاف نظر آتا ہے دراصل اس کے خلاف نہیں ہے کہ شارع کا مقصود اس امر متعارف کو اس نص عام میں داخل کرنا نہیں ہے۔

اسلامی قانون میں یہ اجازت اس لئے دی گئی ہے کہ جب منصوص حکم عام ہوگا تو اس صورت میں عرف کے داخل ہونے سے منصوص حکم بالکلیہ معطل نہیں ہوگا جیسا کہ نص خاص کی صورت میں ہوتا ہے۔ بلکہ اس حکم کے بعض افراد یا بعض صورتوں تک اس کا اثر محدود ہوگا گویا اس میں نص اور عرف دونوں پر عمل ہوگا۔[2]

ابن عابدینؒ کی رائے میں اگر نص میں اور عرف میں مکمل تضاد نہ ہو بلکہ نص کا حکم عام ہو اور اس کے بعض حصوں سے عرف عام کا تعارض ہو تو اس عرف سے نص میں تخصیص ہو جائے گی اور قیاس ترک کر دیا جائے گا جیسا کہ استصناع، دخول حمام اور شرب سقا جیسے احکام میں ہے۔[3]

حضور نبی کریم ﷺ نے غیر موجود کی بیع سے منع فرمایا، یہ نص عام ہے لیکن بیع استصناع عرف بھی ہے اس لئے عرف عام سے اس کی تخصیص ہوگئی۔ جس طرح بیع سلم کا خود شارع نے استثناء کر دیا۔[4]

نص عام اور عرف خاص میں تعارض کی صورت میں حنفی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عرف کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ عرف خاص میں وہ قوت نہیں ہے جو عرف عام میں ہوتی ہے، مزید یہ کہ اگر عرف خاص سے نص کی تخصیص روا ہو تو بعض علاقوں میں تخصیص ہوگی اور بعض میں نہیں ہوگی۔[5]

ابن نجیمؒ مزید کہتے ہیں کہ:

(والحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص)[6]

''اور خلاصہ یہ کہ مذہب (حنفی) عرف خاص کا اعتبار نہیں کرتا''

ابن عابدینؒ اسی ضمن میں لکھتے ہیں:

(وإن كان العرف خاصا فإنه لا يعتبر وهو المذهب)[7]

---

(۱) الاشباہ و النظائر، ص:۹۷
(۲) المدخل الفقهی العام، ۲/ ۸۹۰
(۳) مجموعہ رسائل، ۲/ ۱۱۶
(۴) المدخل الفقهی العام، ۲/ ۲۹۲
(۵) محولہ بالا، ۲/ ۲۹۳
(۶) الاشباہ والنظائر ص: ۱۰۳
(۷) مجموعہ رسائل، ۲/ ۱۱۶

''حنفی مسلک یہی ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔''

آگے بیان کرتے ہیں کہ عرف عام کے برخلاف اگر کسی شہر کے لوگ پسائی میں آٹا دینے کا معاملہ کرنے لگیں تو یہ جائز نہ ہوگا اور نہ اس معاملہ کا اعتبار ہوگا کیونکہ اس سے نص کا بالکلیہ ترک لازم آتا ہے اور تعامل سے ترک نص جائز نہیں ہے جبکہ تخصیص جائز ہے۔ لیکن ہمارے فقہاء نے عرف خاص سے نص کی تخصیص کی اجازت نہیں دی ہے۔ کیونکہ اگر ایک مقام کے تعامل سے نص میں تخصیص کی جائے تو دوسرے مقام کا تعامل اس سے مانع ہوگا اور یہ شک تخصیص سے مانع ہے۔ (۱)

عرف عملی کے نص کے مخصص قرار دیئے جانے کے بارے میں فقہائے مالکیہ کے مابین اختلاف ہے۔ بہر حال اس مسلک کے محقق فقہاء اس کے قائل ہیں۔

مالکی فقہاء کے یہاں عرف کے عام اور خاص ہونے کا امتیاز بھی نظر نہیں آتا اگر نص عام کے معارض عرف بعد میں وجود میں آیا ہو۔ ''العرف الحادث بعد النص العام المعارض له'' تو باتفاق فقہاء یہ عرف نہ تو نص کا مخصوص ہوسکتا ہے اور نہ اس کا اعتبار ہے۔ مثلاً قرآنی آیت:

[لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْ اَیْمَانِکُمْ] (۲)

''تم لوگ جو مہمل قسمیں کھا لیتے ہو اللہ اُن پر گرفت نہیں کرتا۔''

میں ''یمین'' سے یمین باللہ ہی مراد ہوگی اور آج کل کی طلاق وغیرہ کی قسموں پر یمین کا اطلاق نہیں ہوگا۔ کیونکہ نزول قرآن کے وقت یمین کے یہی معنی تھے اسی اصول کے مطابق فقہاء کی تصریحات کو محمول کیا جائے گا اور عاقدین وقف، وصیت، بیع، ہبہ، نکاح کے جو بھی معاملات کریں گے ان کی توضیح اس عرف سے ہوگی جو ان کے معاملہ کے وقت موجود ہے اور اسی سے فیصلہ ہوگا اب اگر کسی نے اپنے لڑکے کو درزی یا کسی میکینک کے سپرد کر دیا تاکہ وہ اسے ہنر سکھائے تو آیا لڑکا جو اس کا کام کر رہا ہے اس کام کی اجرت لے گا یا سکھانے والا جو ہنر سکھا رہا ہے اسے اس فنی تربیت کی اجرت ملے گی، اس کا فیصلہ عرف سے ہوگا۔ جیسا کہ امام ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ:

(العرف الذی تحمل علیه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر ولذا قالوا لا عبرة بالعرف الطارئ) (۳)

''ایسا عرف جس کے الفاظ حکم کے اعتبار سے واجب ہوتے ہیں وہ محض ورود نص کے ساتھ متصل ہوتا ہے نہ کہ متاخر اور اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ عرف طاری کا اعتبار نہیں۔''

حاصل کلام یہ کہ اگر عرف عام نص کے ورود کے وقت موجود ہو تو فقہ حنفی میں اس سے نص کی تخصیص نہیں ہوگی بلکہ نص

---

(۱) مجموعہ رسائل، ۲/ ۱۱۶

(۲) المائدہ، ۵: ۸۹

(۳) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۰۱

کے عموم کا اعتبار ہوگا۔ مگر اُس عرف کا اعتبار ہوگا جس سے معارض نص کی علت زائل ہو جائے اگر چہ وہ عرف بعد میں وجود میں آیا ہو۔ اس کے اعتبار کی دو صورتیں ہیں۔

الف۔ نص شرعی کی علت وقت ورود عرف پر مبنی ہو۔ ایسے عرف کی تبدیلی پر نص کا حکم بھی تبدیل ہو جائے گا اگر چہ نص اسی موضوع کے ساتھ خاص ہو۔ یہ امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے اور زیادہ مضبوط اور مدلل ہے۔

ب۔ نص شرعی میں کوئی علت دلالۃً موجود ہو یا بطریق اجتہاد مستنبط کی گئی ہو، عرفِ نو اگر اس علت کو ختم کر دے تو اس حالت میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر چہ وہ نص کے برخلاف ہو، کیونکہ عرف کی نص سے یہ مخالفت ظاہری ہے حقیقی نہیں ہے کہ عرف کی بنا پر علت ہی ختم ہوگئی ہے۔ جیسا کہ ڈاکٹر زرقا لکھتے ہیں:

(الحكم الشرعي يدور مع علته فيثبت عند ثبوتها وينتفي بانتفائها)[1]

''حکم شرعی کا مدار اس کی علت ہوتی ہے علت ہی سے حکم ثابت ہوتا ہے اور علت کے ختم ہو جانے سے حکم رفع ہو جاتا ہے۔''

عرف پر حکم شرعی کی علت کے مدار ہونے اور عرف نو سے علت ختم ہو کر بربنائے عرف نص شرعی کے تخصیص ہو جانے کے متعدد فقہی شواہد موجود ہیں جن میں سے بعض ذکر کیے جاتے ہیں۔

شاہد اول:

فقہائے احناف معاملات میں شرط فاسد کے بیان میں کہتے ہیں:

(ان الشرط المفسد لعقد المعاوضة هو كل شرط تشترط فيه منفعة خارجة عن الحكم الأصلي للعقد و عما يلائمه)[2]

''کسی عقد عوض کی شرط فاسد ایسی شرط ہے جس سے معاملہ کے اصل اور اس کے موزون حکم کے علاوہ کسی اور خارجی منفعت کی شرط لگائی گئی ہو۔''

کیونکہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بیع اور شرط سے منع فرمایا لیکن فقہاء حنفیہ نے معاملہ کی شرائط میں سے دو شرائط کا استثناء کیا ہے۔ ایک وہ شرط جس کا نص میں جواز مذکور ہوا ہو جیسے شرط خیار اور دوسری وہ شرط جو از روئے عرف لوگوں میں متعارف ہو۔

چنانچہ حنفی فقہاء نے بیع وفا کے جواز کا قول اختیار کیا ہے حالانکہ اس کی اساس شرط فاسد ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بیع اور شرط سے منع فرمایا گیا ہے اور اِس ممانعت کی علت نزاع کے سبب کو ختم کرنا ہے چونکہ بیع وفا میں معلوم اور مالوف ہونے کی بنا پر نزاع کا سبب باقی نہیں رہا، اس لئے علت کے ختم ہو جانے سے وہ ممانعت کے حکم سے خارج ہوگئی اور بعد میں وجود میں آنے والے عرف

(۱) المدخل، ۲/۹۰۰

(۲) ایضاً

نے نص کی تخصیص کر دی ہے۔ اس اصول کے اجراء کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ عرف عام ہو بلکہ عرف خاص سے بھی یہ تخصیص ہو سکتی ہے۔

شاہد ثانی:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ روٹیاں گن کر قرض لینا اور گن کر انہیں واپس کر دینا درست ہے کیونکہ یہ صورت پڑوسیوں کے مابین باہم متعارف ہوتی ہے۔ درآں حالیکہ قرض دی جانے والی روٹیوں اور واپس لی جانے والی روٹیوں کا وزن بالعموم یکساں نہیں ہوتا اور آٹا مال ربوی ہے جس میں وزن کا برابر ہونا ضروری ہے ورنہ ربا ہو جائے گا جو کہ حرام اور ربا کی موجودگی میں عقد باطل ہو جاتا ہے۔ مگر روٹیوں کا لین دین متعارف ہے اور اس میں وزن کی طرف لینے اور دینے والوں کی توجہ نہیں ہوتی، اور نہ ہی ربا مقصود ہوتا ہے اور نہ ربا اس صورت میں متحقق ہے۔ یعنی ممانعت کی علت ربا یہاں موجود نہیں رہی اور اس طرح اس علت کو عرف نے ختم کیا ہے اس لئے یہاں عرف کا لحاظ کرتے ہوئے روٹیوں کا باہمی لین دین جائز ہوا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (۱)

شاہد ثالث:

علامہ ابن عابدینؒ اپنے مشہور رسالہ ''نشر العرف...'' میں فرماتے ہیں کہ اگر ایک ہی نوع کے (سونے چاندی کے) سکے کئی طرح کے ہوں اور ان میں وزن کا فرق ہو تو معاملات میں وزن کے فرق کا خیال نہ کیا جائے گا۔ اور یہ ربا نہیں ہوگا کیونکہ ان کی قیمت میں فرق نہیں ہے اور لوگ عرف کے لحاظ سے ان کی قیمت پر نظر رکھتے ہیں ان کے وزن کی طرف توجہ نہیں دیتے، تو گویا اس عرف سے علت ربا مستثنیٰ ہوگئی۔ (۲)

اجتہادات فقہاء اور عرف کا تعارض:

نص کی عدم موجودگی میں جب کسی نئے مسئلے میں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں یا تو یہ اجتہاد و قیاس کے ذریعہ ہوتا ہے یا استحسان اور استصلاح کے ذریعہ۔ عرف خواہ قدیم ہو یا حادث ہو عرف کو بہر حال اجتہادی اور سیاسی مسائل پر ترجیح ہوگی۔

ابن عابدینؒ مزید کہتے ہیں:

(إن لم يخالفه من كل وجه أو كان الدليل قياساً فإن العرف معتبرا) (۳)

''اگر عرف من کل الوجوہ نص کا معارض نہ ہو یا حکم قیاسی ہو تو عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔''

اگر عرف ظاہر الروایہ کا معارض ہو تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ فقہی مسائل یا تو صراحتاً کتاب وسنت کے نص سے ثابت ہوں تو اس کا بیان پہلے ہو چکا ہے اور جو مسائل اجتہاد اور قیاس سے ثابت ہوں تو مجتہد جن مسائل کا استنباط کرتا ہے ان میں بیشتر

---

(۱) المدخل الفقهي العام، ۲/۹۰۰

(۲) مجموعہ رسائل، ۲/۱۱۷

(۳) محولہ بالا، ۲/۱۱۶

اس زمانہ کے عرف پر مبنی ہوتے ہیں چنانچہ اگر وہ کسی دوسرے عرف کے زمانہ میں موجود ہو تو اس نے جو کچھ کہا ہے خود ہی وہ اس کے خلاف فتویٰ دے، اس بنا پر اجتہاد کے شرائط میں یہ شرط بھی ہے کہ مجتہد لوگوں کی عادات اور اعراف سے واقف ہو کہ بہت سے احکام عرف کے بدل جانے سے بدل جاتے ہیں اور اگر اس تبدیلی کے ساتھ حکم اجتہادی نہ بدلے تو اس سے مشقت اور لوگوں کی تکلیف میں اضافہ ہوگا اور یہ بات شریعت کے ان اصولوں کے برخلاف ہوگی جو اُس نے تخفیف و آسانی اور دفع ضرر اور فساد کے مٹانے کے لئے بنائے ہیں تاکہ دنیا کا نظام بہتری، پائیداری اور قانونی اچھائی کے ساتھ چل سکے، چنانچہ مشائخ حنفی نے قدیم حنفی فقہا کے بے شمار مجتہدات کے خلاف رائے اختیار کی ہے۔

قیاس پر عرف کی ترجیح فقہائے حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں استحسان متصور ہوتی ہے اور عرف کو استصلاح پر بھی ترجیح حاصل ہے۔

اجتہاد سابق پر عرف کو ترجیح دینے کی چند مثالیں حسبِ ذیل ہیں:(۱)

۱۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے کی فروخت ناجائز تھی کیونکہ اس وقت یہ معمولی کیڑے مکوڑے متصور ہوتے تھے۔ لیکن امام محمدؒ نے جب بعد میں ان کی بیع وشراء کا تعامل دیکھا تو انہوں نے ان کے مال ہونے اور بیع کے صحیح ہونے کا فیصلہ دیا۔

۲۔ تقاضائے قیاس تو یہ ہے کہ عدالت ہر دعوی کو سنے لیکن اگر کوئی عورت صحبت کے بعد یہ دعوی کرے کہ اسے مہر معجل ادا نہیں ہوا تو یہ دعوی قابل سماع نہیں ہوگا اس لیے کہ عرف یہ ہے کہ مہر معجل شب زفاف سے پہلے ادا ہوتا ہے۔

۳۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی مطالبہ جب تک صاحب مطالبہ یا اس کے وکیل یا قائمقام کو نہ دیا جائے اس وقت تک وہ ادا نہ سمجھا جائے لیکن فقہاء نے کنواری یا باکرہ کے بارے میں یہ قیاس ترک کر دیا ہے کہ اگر اس کا باپ یا دادا وصول کرلے تو ادا ہو جائے گا۔ اور بیوی کو شوہر سے مطالبہ کا حق نہیں رہے گا اگرچہ اسے نہ ملا ہو۔

---

(۱) المدخل الفقہی العام، ۲/۹۰۹

فصل دوم:

وضعی قانون میں عُرف بطورِ مأخذِ قانون

1۔عرف (رسم و رواج) کے مأخذِ قانون ہونے کا پس منظر:

قانونی مآخذ یا مصادر (Sources) وہ ہوتے ہیں جہاں سے قانون اپنی بنیاد حاصل کرتا ہے۔ ایک ریاست کا پر امن طور پر نظم ونسق چلانے اور عوام کے حقوق کا تحفظ کرنے اور ملک میں امن و امان قائم رکھنے کے لئے قانون بنایا جاتا ہے۔ نیز ایک ریاست میں رہنے والے عوام کے آپس میں لین دین اور طرزِ عمل اور اسی طرح حکومت کے عوام کے ساتھ اور عوام کے حکومت کے ساتھ طرزِ عمل کو باضابطہ بنانے کے لئے قانون کی ضرورت پڑتی ہے۔ چونکہ قانون مقتدرِ اعلیٰ کا فرمان ہوتا ہے، اس لئے اس کا احترام ہر شہری کا فرض ہوتا ہے اور اس کی خلاف ورزی قابلِ تعزیر ہوتی ہے۔

''قانون کے مآخذ'' (Sources of Law) کی اصطلاح کو مختلف ماہرین قانون نے مختلف معانی کے لئے استعمال کیا ہے۔ اس بارے میں مختلف اوقات میں مختلف آراء سامنے آتی رہی ہیں۔ بعض اوقات اس اصطلاح سے مراد مقتدرِ اعلیٰ (the sovereign) اور بعض اوقات ریاست (the State) رہی ہے، جہاں سے قانون حاصل کیا جاتا ہے۔ بعض اوقات اس اصطلاح سے مراد وہ وجوہات لی جاتی ہیں جن کی بنیاد پر قانون وجود میں آتا ہے یا وہ حالتیں مراد ہوتی ہیں جن کے تحت قانون مدون ہوتا ہے۔ اسی طرح بعض اوقات اس سے مراد وہ نقطۂ آغاز ہوتا ہے جہاں سے قانون ابتدائی طور پر نکلتا ہے۔ پروفیسر فلر (Fuller) کے مطابق ''مآخذِ قانون'' کے مسئلہ کا تعلق اس سوال سے ہے کہ جج کسی کیس کا فیصلہ کرنے کے لئے قانون کہاں سے حاصل کرے؟(1)

وضعی قانون میں قانون کے مآخذ کی صحیح نشان دہی کا مسئلہ واضح نہیں البتہ عمومی طور پر وہ ذرائع جہاں سے قانون حاصل کیا جاتا ہے یا قوانین کی قوتِ نافذہ حاصل کی جاتی ہے وہ درج ذیل ہیں۔

۱۔ پارلیمنٹ اور مقننہ کے بنائے ہوئے قوانین (statutes)

۲۔ عدالتی نظائر (Judicial Precedents)

۳۔ رسم و رواج (Custom)

۴۔ ماہرینِ قانون کے نظریات (Opinion of experts)

---

(1) Mahajan, Jurisprudence and Legal Theory, P. 144

۵۔ اخلاقیات (Morality)

۶۔ نصفت (Equity)

سالمنڈ کے مطابق قانون کے مآخذ رسمی (Formal) اور مادی (Material) ہوتے ہیں۔ وہ مادی مآخذ کو بھی دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے:

(i) تاریخی مآخذ (Historical Sources)

(ii) قانونی مآخذ (Legal Sources)

قانونی مآخذ کی وہ پھر مندرجہ ذیل اقسام بیان کرتا ہے:

(i) مقننہ (Legislation)

(ii) عدالتی نظائر (Precedents)

(iii) رسم ورواج (Custom)

(iv) معاہدہ جات (Agreements)(1)

رسمی مآخذ (Formal Sources)

رسمی مآخذ ایسے مآخذ ہوتے ہیں جن سے قانون خود طاقت اور قوتِ نافذہ حاصل کرتا ہے۔ یہ مآخذ مقتدر اعلیٰ کی کسی ہدایت یا حکم کو قانون کا درجہ دیتے ہیں۔ مقتدر اعلیٰ کا کوئی حکم یا ہدایت جب تک اپنے اندر قوت نافذہ نہ رکھتا ہو، قانون ہی نہیں سمجھا جاسکتا۔ سالمنڈ کے مطابق دیوانی یا شہری قوانین کا ضابطہ ریاست کی مرضی اور طاقت کا مظہر ہوتا ہے، جن کا نفاذ عدالتوں کے ذریعے کرایا جاتا ہے اور اِس طرح مقتدر اعلیٰ قانون کا رسمی ماخذ ہوتا ہے۔ ہر مقتدر اعلیٰ کی ہدایت کے پیچھے کوئی قوتِ نافذہ ہوتی ہے۔ مقتدرِ اعلیٰ خواہ بادشاہ ہو یا صدر یا وزیر اعظم یا چند اشخاص کی ایک جماعت ہو، کی رضا اور اجازت اور اُن کے پیچھے قوتِ نافذہ قانون ہوتا ہے اور یہی مقتدر اعلیٰ قانون کا رسمی مآخذ کہلاتا ہے۔ ان احکامات کو قانونی شکل اِس لئے دی جاتی ہے کہ لوگ اِس میں مقتدر اعلیٰ کے نفاذ کرانے کی قوت یا جبر محسوس کرسکیں۔ سالمنڈ اسی ماخذ کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

> (A source from which a rule of law derives its force and validity. It is the will of the state as manifested in statutes or decisions of the courts. The authority of law proceeds from that.)(2)

> ''یہ وہ مآخذ ہوتا ہے جہاں قانون اپنی طاقت حاصل کرتا ہے۔ یہ ریاست کی وہ مرضی ہوتی ہے جو مقتدر اعلیٰ کے بنائے ہوئے قانون یا عدالتوں کے فیصلوں کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے۔ قانون کا اختیار انہیں سے نکلتا ہے۔''

(1) Fitzgerald, Salmond on Jurisprudence,pp.109-114

(2) Jurisprudence and Legal Theory, P. 145

مادی مآخذ (Material Sources)

قانون کا مقصد صرف اور صرف معاشرے کی فلاح و بہبود ہوتا ہے۔ ہر زمانے میں معاشرے کے افراد میں نظریاتی اختلافات بھی ملتے ہیں جیسا کہ بعض معاشروں میں کثرت اولاد مستحسن ہے جبکہ متعدد ممالک میں خاندانی منصوبہ بندی پر زور دیا جاتا ہے۔ مطلب یہ کہ قوانین خلا میں پیدا نہیں ہوتے بلکہ قوانین وقت اور ماحول کی پیداوار ہوتے ہیں۔ اِسی لئے ایک نکتہ فکر کے مطابق قانون کے مآخذ معاشرے کے وہ حالات ہیں جنہوں نے قانون کو جنم دیا ہے۔ ایسے حالات کو قانون کے مادی مآخذ کہا جاتا ہے۔

قانون کے مادی مآخذ وہ نہیں جن سے قانون کے جائز یا ناجائز ہونے کو تقویت ملے بلکہ وہ مواد ہے جس کی بنیاد پر قانون معرض وجود میں آتا ہے۔ معاشرے میں ایسے حالات جن کے متعلق قانون وضع کرنا لازم ہو جائے اور اُن کا تقاضا پورا کرنے کے لئے قانون بنانا پڑے وہی قانون کے مادی مآخذ ہیں۔ ڈاکٹر وی ڈی مہاجن لکھتے ہیں:

> (The Material sources of law are those from which is derived the matter, though not the validity. The matter of law may be drawn from all kinds of material sources.)(1)

> "یعنی قانون کے مادی مآخذ وہ ہیں جہاں سے قانون اپنے لئے مواد حاصل کرتا ہے اگرچہ ثقاہت حاصل نہیں کرتا۔ قانون کا یہ مواد تمام قسم کے مادی مآخذ سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔"

قانون کے مادی مآخذ کی پھر دو قسمیں ہیں:

i۔ قانونی مآخذ

ii۔ تاریخی مآخذ

قانونی مآخذ (legal Sources)

قانونی مآخذ اُن ذرائع کا مجموعہ ہوتے ہیں جن کو قانون خود تسلیم کرتا ہے اور ایسے مآخذ ایک با اختیار طاقت کو جنم دیتے ہیں اور قانونی عدالتیں انہیں فوری طور پر تسلیم کر لیتی ہیں۔ قانونی مآخذ کو موضوعہ قانون بھی کہا جاتا ہے۔ اگر کسی موضوع پر باضابطہ طور پر قانون وضع کر دیا گیا ہے تو پھر اس کا مآخذ وہ سند ہے جس کی بنیادوں پر قانون اپنی قوت نافذہ برقرار رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر قانون ساز اسمبلی قانون کے وضع کرنے کے متعلق کوئی بل پاس کر دے اور مقتدر اعلیٰ اس کی توثیق کر دے تو وہ بل قانون کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور اِس میں قوت نافذہ پیدا ہو جاتی ہے۔ ایسے قانون کے حقیقی مآخذ قانون ساز اسمبلی اور وہ سربراہ مملکت ہوں گے جنہوں نے اس بل کی توثیق کی ہوگی۔ یہ مآخذ قانون کا قانونی مآخذ کہلاتا ہے اور ایسے مآخذ کو قانون خود بھی مآخذ تسلیم کرتا ہے۔ یعنی قانون خود ایسے ادارے کو قانون بنانے اور سربراہ مملکت کے توثیق کرنے کے اختیارات کو قانون تسلیم کرتا ہے۔

(1) Ibid

سالمنڈ اِس کے بارے میں لکھتا ہے:

(The legal sources are the only gates through which new principles can fond enterance into the law)[1]

''یعنی قانونی مآخذ ہی وہ دروازے ہیں جس میں سے نئے اصول قانون میں شامل ہوتے ہیں۔''

تاریخی مآخذ (Historical Sources)

اس امر سے انکار قریب قریب ناممکن ہے کہ موجودہ قانون صدیوں سے غور وفکر اور تجربے کا نچوڑ ہے۔ قانون بنانے کا خام مواد رسم و رواج کے علاوہ مستند مفکرین قانون کی تصنیفات بھی ہوتی ہیں۔ یہ درست ہے کہ ان تصنیفات کی کوئی قانونی حیثیت نہیں یعنی جو کچھ لکھا ہوا ہے اِسے تسلیم نہ کرنا کوئی جرم نہیں۔ ہر شخص پر قانونی ماہرین کی لکھی ہوئی آراء سے متفق ہونا ضروری نہیں۔ میونسپلٹی کے معمولی نافذ الوقت ضابطوں کو مفکرین قانون کی گراں مایہ تخلیقات پر قانونی اعتبار سے فوقیت ہوتی ہے۔ لیکن عدالتیں بعض اوقات کسی مقدمہ کا فیصلہ کرتے ہوئے مفکرین قانون کی کتابوں سے استفادہ کرتی ہے۔ اُن کے بیان کردہ اصولوں کو اپنا لیتی ہے۔ چونکہ سپریم کورٹ کے عدالتی فیصلوں کو قانون کا درجہ حاصل ہوتا ہے، لہٰذا فیصلے میں درج شدہ اُصول بھی جس کو کہ قانونی مفکر کی کسی کتاب سے لیا گیا ہوتا ہے، بالواسطہ طور پر قانون کا درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ اِس طرح بالواسطہ طور پر قانون کا درجہ حاصل قوانین کو تاریخی مآخذ کہا جاتا ہے۔ سالمنڈ لکھتا ہے:

(All rules of Law have historical sources. As a matter of fact and history they have their origin somewhere, though we may not know what it is)[2]

''یعنی قانونی ضوابط تاریخی ذرائع سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ قانون کی بنیاد تاریخ میں کہیں نہ کہیں موجود ہوتی ہے جہاں سے اُس کی ابتداء ہوئی ہو، گو وہ ہمیں معلوم نہ ہو۔''

مثال کے طور پر اگر کسی حنفی مسلمان کا کوئی معاملہ عدالت کے سامنے پیش ہو تو عدالت اُس کا فیصلہ کرنے سے قبل امام ابو حنیفہ اور اُن کے شاگردوں کی تصنیفات کا حوالہ دیکھے گی۔ اگر عدالت فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ سے اقتباس لے گی تو اِسے تاریخی مآخذ کہا جائے گا۔ تاریخی مآخذ اُس وقت تک غیر مستند رہتا ہے جب تک کہ عدالت اُن بیان کردہ اصولوں کو مذکورہ بالا طریقے سے قانونی سند نہ بخشے۔ اگر کسی اہل تشیع کے معاملہ کا فیصلہ کرتے وقت نہج البلاغہ کا حوالہ آئے گا تو اُس کی حیثیت بھی تاریخی مآخذ کی ہوگی۔

اِسی طرح رومن لاء قانون کا تاریخی مآخذ ہے اور اُس کی بناء پر جو اُصول اپنایا جائے گا وہ قانون کا قانونی مآخذ ہوگا۔ عدالتیں فیصلہ کرتے وقت جن مفکرین کی تصانیف اور آراء سے استفادہ کرتی ہیں اور اُن کے اُصولوں کی بنیاد پر فیصلہ کرتی ہیں ایسے

---

(1) Salmond on Jurisprudence. p 110

(2) Ibid p.111

مفکرین کی آراء اور کتب چونکہ عدالتوں کو کسی نتیجہ پر پہنچنے میں مدد دیتی ہیں لہٰذا یہ قانون کے تاریخی مآخذ میں شامل ہوتی ہیں۔ البتہ اُن پر غور کرنے کے بعد جو فیصلہ عدالتیں کرتی ہیں وہ قانون کے قانونی مآخذ ہوتے ہیں۔

2۔ قانون کے مآخذ کا وسیع تر مفہوم

قانون کے مآخذ کی مذکورہ بالا تفریق وتقسیم کے بارے میں مفکرین قانون کی رائے یہ ہے کہ قانون کے دونوں مآخذ یعنی قانونی (Legal) اور تاریخی (Historical) اہم ہیں اور دونوں میں فرق محض فنی بنیادوں پر ہے۔ قانونی مآخذ مستند ہوتا ہے۔ اُس کی تعمیل واجب ہوتی ہے۔ البتہ تاریخی مآخذ جب تک مستند قرار نہ دیا جائے قانون کا درجہ نہیں حاصل کرسکتا۔ قانونی مآخذ یا قانون کی ٹکسال سے ڈھلے ہوئے اصول تو نافذ الوقت قانون ہوتے ہیں اور تاریخی مآخذ کے اصول جب تک قانون یا قانون کا جز نہ بن جائیں، ٹکسال کے باہر کے سکے ہیں۔

قانون کے مآخذ کی بحث میں دو مکاتب فکر خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ پہلے مکتبۂ فکر کا نمائندہ آسٹن (Auston) ہے جو صرف ریاست کے مقتدرِ اعلیٰ کا قائل ہے۔ اس کے مطابق قانون مقتدر اعلیٰ کی ہدایات کا دوسرا نام ہے۔ یہ مکتبہ فکر قانون کے مآخذ کی تقسیم کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ وہ موضوعہ قانون ہی کو قانون کا واحد مآخذ خیال کرتا ہے۔ رسم و رواج، عدالتی نظائر، نصفتی قانون کے اُصول ان کے نزدیک مآخذ قانون نہیں۔[1]

دوسرا مکتبۂ فکر قانون کے تاریخی ورثے کو زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ اس مکتبہ فکر سے تعلق رکھنے والے ماہرین قانون کے نزدیک معاشرے کے متفقہ اور مسلمہ طرزِ عمل جسے رسم و رواج کہا جاتا ہے، قانون کا اصلی مآخذ ہے۔ یہ رواجی قوانین خواہ قانون سازی کے عمل کی وجہ سے مستند قرار دیے گیے ہوں یا عدالتی نظائر اور نصفتی اُصولوں نے انہیں قبولیت عامہ کا شرف دے کر انہیں قانون کا درجہ دیا ہو۔ اِس رائے کے مطابق رواجی قوانین ہی سب سے مستند تاریخی مآخذ ہیں۔[2]

دونوں مکتبہ ہائے فکر کے خیالات، جہاں تک قانون کے مآخذ کا تعلق ہے، اپنی اپنی جگہ درست ہوتے ہوئے بھی جامع قرار نہیں دیئے جاسکتے کیونکہ ان دونوں نے قانون کے مآخذ کو بہت محدود معنوں میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔

قانون ساز ادادروں کے علاوہ رسم و رواج یا رواجی قانون، عدالتی نظائر اور نصفتی اُصول بھی تسلیم شدہ مآخذِ قانون ہیں۔ ہالینڈ (Holland) نے بھی آسٹن کی تقلید میں قانون کا مأخذ صرف مقتدرِ اعلیٰ کی رائے کو سمجھا ہے، حالانکہ وہ اِس امر پر متفق ہے کہ مذہب کے اُصول اور قانون کی بلند پایہ تصانیف کسی حد تک بالواسطہ قانونی مآخذ سمجھی جاتی ہیں۔ ہالینڈ (Holland) کے نزدیک رسم ورواج کا قانون کے مآخذ سے کوئی قریبی تعلق نہیں ہے۔

قانونی اور تاریخی مکتبہ ہائے فکر کے اختلافات اب زیادہ اہمیت نہیں رکھتے۔ وجہ یہ ہے کہ اب قانونی مآخذ کا اتنا محدود تصور نہیں رہا جو آسٹن اور وولک جیسٹ (Volkgiest) کے عہد میں تھا۔ اب قانون کے مآخذ کے معنی کافی واضح اور غیر مبہم ہیں۔ ہر وہ

---

(1) Raymond Wacks, Jurisprudence, 5th Edition, Oxford University Press, 1999, P.177

(2) Ibid p

وسیلہ جو انسانی طرزِ عمل کو قانون کی حیثیت اور سند بخشے، اب قانون کا مآخذ ہے۔ یہ وسائل یعنی قانونی مآخذ بالعموم پانچ ہیں۔

۱۔ رسم و رواج (Custom)

۲۔ عدالتی نظائر (Precedents)

۳۔ قانون سازی (Legislation)

۴۔ ماہرین قانون کی آراء و کتب

۵۔ باہمی اقرار (Agreements)

زیرِ نظر مقالہ کے موضوع کی مناسبت سے صرف رسم و رواج بطور مآخذِ قانون پر تفصیلی بحث کی جائے گی۔

3۔ عرف (رسم و رواج) کی حجیت بطور ماٰخذِ قانون

وضعی قانون میں بھی رسم و رواج ایک معتبر ماٰخذ تسلیم کیا جاتا ہے۔ اسلامی قانون کے برعکس مغربی وضعی قانون میں رسم و رواج ایک بنیادی ماٰخذ ہے۔ اِس کا تاریخی پس منظر یہ ہے کہ جب کوئی معاشرہ کسی مسلمہ اُصول پر کئی نسلوں سے اُسے حق اور انصاف پر مبنی سمجھتے ہوئے عادتاً بلا جبر و خوف رضا کارانہ طور پر کار بند ہو اور عرصہ دراز سے تسلسل کے ساتھ اس کو اپنائے ہوئے ہو تو ایسے مسلمہ اصولوں کو رسم و رواج (Custom) کہا جاتا ہے۔ یہ اصول نہ صرف معاشرے کے ہر فرد کے لئے بلکہ ریاست کے لئے بھی قابلِ احترام ہوتے ہیں اور ایسے اصولوں کو غیر سرکاری طور پر قانونی حیثیت حاصل ہوتی ہے کیونکہ ایسے رواجی اصولوں کی خلاف ورزی کرنے پر عدالتوں کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔ حکومت بھی قانون بناتے وقت ایسے رواجی اُصولوں کو مدنظر رکھتی ہے۔ اور ضرورت پڑنے پر اُن کے مطابق قانون سازی کرتی ہے۔ اگر حکومت کوئی قانون ایسے رسم و رواج کے خلاف وضع کر دے، جس کو تمام معاشرہ یا معاشرے کے افراد کا کوئی خاص گروہ عرصہ دراز سے اپنائے ہوئے ہو تو معاشرے کے لوگ اسے خوشی سے قبول نہیں کرتے۔ ایسا قانون نہ صرف عوام کے لئے پریشانی کا باعث ہوتا ہے بلکہ وہ اُس پر عملدر آمد کرنے سے بھی گریز کریں گے۔ مثال کے طور پر ہندوستان اور پاکستان میں زمانہ قدیم سے شادی بیاہ کے وقت اپنی حیثیت کے مطابق لڑکی کو جہیز دینے کا رواج ہے۔ یہ جہیز سینکڑوں سے لے کر لاکھوں روپے تک کی مالیت کا ہوسکتا ہے۔ اِسی طرح شادی بیاہ پر دلہن اور دولہا کو تحائف دینے کا بھی رواج چلا آتا ہے۔ حکومت کی پابندی کے باوجود یہ سلسلہ نہیں رک سکتا۔

اِس بحث سے مقصود یہ ہے کہ رسم و رواج کے خلاف اگر کوئی قانون بنایا جائے تو معاشرہ اُسے قبول نہیں کرتا کیونکہ عرف اور رسم و رواج معاشرے کے لئے بذاتِ خود ایک قانون کی حیثیت رکھتے ہیں، جن پر معاشرہ خوشی اور رضامندی سے عمل کرتا ہے۔ اِس طرح عرف و عادت (رسم و رواج) قانون کا ایک اہم مآخذ تصور ہوتے ہیں۔

وضعی قانون میں رسم و رواج کا بطور مآخذ ایک تاریخی حقیقت ہونے کے باوجود بعض ماہرین مثلاً آسٹن کے مطابق رواج

حاصل کی جائے یا نہ کی جائے، یہ حکومت کی نوعیت پر منحصر ہے۔ اگر تو عوام کا حکومت میں کچھ عمل دخل ہے تو عرف کے مطابق بنائے ہوئے قانون کے نفاذ سے قبل عوام کی منظوری ضروری ہے ورنہ نہیں۔ (1)

ماضی بعید میں وضعی قانون کے مآخذ میں عرف اور رسم و رواج کو جو اہمیت رہی ہے وہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اور معاشرے کے ترقی پذیر ہونے کی وجہ سے یقیناً کم ہوئی ہے، کیونکہ ہر اُصول قانون خواہ رواج پر مبنی ہو یا عدالتی نظائر پر کے مطابق ریاست قانون وضع کرتی ہے۔ اِس طرح موضوعہ قانون کی وجہ سے رسم و رواج اور عرف و عادت کو بطور مآخذِ قانون وہ مقام حاصل نہیں رہا جو کبھی ہوا کرتا تھا۔ تاہم آج بھی ایسے اصول اور قوانین موجود ہیں جو موضوعہ نہیں ہیں اور اُن پر عمل درآمد ہو رہا ہے۔ ان کی بنیادیں رسم و رواج پر ہیں۔ معاشرے کا اجتماعی طرزِ عمل جو قدرتی انصاف کے مطابق ہوتا ہے اور اُس کے مطابق موضوعہ قانون نہیں ہوتا، وہاں رواج کو قانون سمجھا جاتا ہے۔

انگلستان کا کامن لاء (Common Law) انگریز قوم کے سابقہ مسلمہ رسم و رواج پر مشتمل ہے۔ وہاں پر رواجی قوانین کامن لاء کے برابر سمجھے جاتے ہیں۔ برطانیہ میں موضوعہ قانون بہت کم ہے اور اس کی داغ بیل بہت بعد میں رکھی گئی۔ اِس سے قبل سارا کام رسم و رواج کے مطابق ہی چلتا رہا ہے۔ برطانیہ کا دستور آج بھی مکمل طور پر موضوعہ نہیں ہے، لہٰذا وہاں آج بھی عدالتیں رواج کو سامنے رکھتے ہوئے بعض فیصلے کرتی ہیں۔

انگلستان میں تعلیم اور دیگر وسائل میں ترقی ہو جانے کے بعد بہت سے قوانین تحریری طور پر وضع کیے گیے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود رسم و رواج آج بھی قانون کا اہم مآخذ تصور کیے جاتے ہیں اور قانون وضع کرتے وقت انہیں مدنظر رکھا جاتا ہے۔

عرف و عادت اور رسم و رواج دراصل عوامی قانون ہوتے ہیں جس پر معاشرے کے افراد اجتماعی طور پر اور رضا کارانہ طور پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔ اِس لئے موضوعہ قانون ان رسم و رواج کو نظر انداز نہیں کرسکتا۔ چونکہ یہ کوشش کی جاتی ہے کہ قوانین ایسے بنائے جائیں جو رسم و رواج سے متضاد نہ ہوں، اِس لئے رسم و رواج قانون کا مآخذ تسلیم کیے جاتے ہیں۔ البتہ وہ رواج جن کو قانون کا درجہ دیا جاتا ہے اور جن کے مطابق قوانین وضع کیے جاتے ہیں، معقولیت، قدامت، ریاست میں رائج عام قوانین کے مطابق اور دیگر موضوعہ قوانین سے ہم آہنگ ہونے چاہیں۔ اِس طرح عرف و عادت اور رسم و رواج قانون سازی سے قبل مقننہ پر بھی موثر ہوتے ہیں کیونکہ ایسے رسم و رواج قومی ضمیر کی آواز ہوتے ہیں جن کو عدالت بھی تسلیم کرتی ہے۔ رسم و رواج کا معاشرے سے وہی تعلق ہوتا ہے جو قانون کا ریاست سے ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں معقولیت اور انصاف پر مبنی ہوتے تھے۔

موجودہ دور میں عدالتی نظائر اور موضوعہ قانون نے اس قدر وسعت اختیار کر لی ہے کہ رسم و رواج کو اب زیادہ اہمیت حاصل نہیں رہی، کیونکہ یہ معقول، جائز اور قدیم اور قانون سے ہم آہنگ عرف کے مطابق قانون وضع ہو چکے ہیں۔ لہٰذا آج کل رسم و رواج اور عرف و عادت کو بطور مآخذ قانون تیسرا درجہ حاصل ہے۔ البتہ تاریخی اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ زمانہ قبل از تاریخ میں انسانی سماج سیاسی اور معاشرتی تصورات سے قریب قریب نا آشنا تھا۔ لوگ چھوٹے چھوٹے قبیلوں میں منتشر آبادیوں کی شکل میں زندگی بسر کرتے تھے۔ نہ باضابطہ موضوعہ قانون تھے اور نہ عدالت کی وضع کردہ نظائر، بلکہ چند ایسے رواج جو

(1) Raymond, P.179

قدرتی انصاف سے ہم آہنگ ہوتے ہیں، سماج میں قانونی اُصول سمجھے جاتے ہیں۔

آج بھی اُن اصولوں اور قوانین کی بابت جو موضوعہ نہیں ہیں، یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ ان کی بنیادیں رسم و رواج پر ہیں۔ مغربی معاشرے کے افراد کا ایسا اجتماعی طرزِ عمل جو فطری انصاف، عمومیت، قدامت، یقین اور استحکام سے ہم آہنگ ہوتا ہے، ہمیشہ سے قانون کا مأخذ رہا ہے۔ رواجی قانون نہ صرف انگلستان کی عام رسموں سے متعلق ہے بلکہ مخصوص رسم و رواج کا احاطہ بھی کیے ہوئے ہے۔ حالانکہ مخصوص رسم و رواج کا احاطہ بھی کیے ہوئے ہے۔ حالانکہ مخصوص رسم و رواج انگلستان کے عام حصوں کے بجائے مخصوص حصوں میں پائے جاتے ہیں۔

تعلیم اور رسل و رسائل کی سہولتوں نے زمان و مکان کی وسعتیں کم کر دی ہیں۔ معاشرے میں تنظیم پیدا کرنے کی غرض سے زیادہ سے زیادہ تحریری یا موضوعہ قانون وضع کیے گیے ہیں۔ لیکن ان تمام باتوں کے باوجود اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ رسم و رواج آج بھی قانون کا مأخذ ہیں۔ قانون کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے عوامی قوانین جو انصاف کے فطری اصولوں سے ہم آہنگ ہوں اور جن کو معاشرے نے نہ صرف اجتماعی طور پر قبول کیا ہو بلکہ رضا کارانہ طور پر عمل پیرا بھی ہوں اور ہر فرد بغیر کسی ذہنی احتیاط کے ایسے اصولوں یا طریقوں کا شعوری اور غیر شعوری طور پر احترام بھی کرتا ہو، کو کالعدم نہیں کرنا چاہیے کیونکہ یہ سراسر ناانصافی کے مترادف ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہر رسم کو قانون کا درجہ دیا جائے۔ اِس سوال کے جواب میں پھر وہی امر ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ رسم و رواج کو قانونی حیثیت حاصل کرنے کے لئے معقولیت، قدامت، عام قانون سے مطابقت، موضوعہ قانون سے ہم آہنگ ہونا، رضا کارانہ اور غیر شعوری طور پر تسلسل کے ساتھ عملدرآمد اور مروجہ اخلاقی اصولوں اور قدروں سے مطابقت ہونا لازمی ہے۔

P.J.Fitzgerald نے سالمنڈ کے اُصولِ قانون کی روشنی میں عرف و عادت اور رسم و رواج کی حیثیت بطور مأخذِ قانون کا تعین ان الفاظ میں کیا ہے۔

(Although custom was an important source of law in early times, its importance continuously diminishes as the legal system grows. As an instrument of the deployment of English law in particular, it has now almost ceased to operate, partly because it has to a large extent been superseded by legislation and precedent and partly because of the stringent limitations imposed by law upon its law-creating efficacy. In Cartier times it was otherwise.)[1]

”اگرچہ عرف پرانے وقتوں سے ایک اہم مأخذِ قانون ہے لیکن قانونی نظام کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ اِس کی

(1) Salmond on Jurisprudence, p.189

اہمیت بتدریج کم ہوئی ہے۔ انگریزی قانون کی ترقی کے عنصر کے طور پر اس کی عملی افادیت بوجوہ تقریباً رک گئی ہے۔ کچھ تو قانون سازی کی وجہ سے اور کچھ عدالتی نظائر کی وجہ سے جبکہ پرانے وقتوں میں صورتِ حال اس سے مختلف تھی۔"

اس بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ مغربی وضعی قانون اور کامن لاء میں رسم و رواج کو بطور ماٴخذ قانون اہمیت حاصل رہی ہے۔ ماضی میں رسم و رواج کی حجیت ایک مسلمہ امر تھی جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ کم ہو چکی ہے۔ تاہم آج بھی رسم و رواج اور عرف کو بین الاقوامی قانون کا ایک اہم ماٴخذ تسلیم کیا جاتا ہے جس پر تفصیلی بحث باب پنجم میں آئے گی۔

باب چہارم:

عرف و عادت کے فقہی اور قانونی اُصول و قواعد

فصل اول: عرف و عادت کے فقہی اصول و قواعد

۱۔ فقہی قواعد کا عمومی تعارف، تاریخ و ارتقاء

۲۔ عرف و عادت کے فقہی قواعد و ضوابط

فصل دوم: عرف و عادت کے قانونی اصول و قواعد

۱۔ قانونی قواعد کی تاریخ و اہمیت

۲۔ عرف و عادت کے قانونی قواعد و ضوابط

ہوتے ہیں۔ فقہی قواعد کی صورت حال اس سے مختلف ہے۔

کسی فقہی قاعدہ کا اطلاق اس کے ذیل میں آنے والے تمام حالات و مسائل پر نہیں بلکہ صرف اس کی بیشتر صورتوں پر ہوتا ہے اور بعض صورتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جو اس قاعدہ کے اطلاق سے باہر رہتی ہیں۔ لہذا غیر فقہی علوم میں قاعدہ کی تعریف یہ کی جاتی ہے:

(حکم کلّی ینطبق علی جمیع جزئیات لتعریف أحکامها منه)(۱)

''وہ کلی اور عمومی حکم (قانون، اصول) جس کا اطلاق اس کے تحت آنے والی تمام جزئی صورتوں پر ہوتا ہے تا کہ ان کے احکام اس قاعدہ سے معلوم کیے جاسکیں۔''

اس کے برعکس فقہی قاعدہ کی تعریفات میں یہ لحاظ رکھا گیا ہے کہ اس کا اطلاق اس کی تمام جزئی صورتوں پر نہیں بلکہ اکثر صورتوں پر ہوتا ہے۔ ایسی چند تعریفات ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

۱. (حکم أکثری لا کلی ینطبق علی أکثر جزئیاته)(۲)

''وہ حکم مراد ہے جو اکثریتی ہو نا کہ کلی اور اُس کے تحت آنے والی اکثر جزئیات پر اُس کا اطلاق ہوتا ہو۔''

۲. (حکم أغلبی ینطبق علی معظم جزئیات)(۳)

''وہ ایسا غالب حکم ہے جو اپنے تحت آنے والی اہم جزئیات پر منطبق ہوتا ہو۔''

۳. (هو الحکم الکلی أو الأکثری الذی یراد به معرفة حکم الجزئیات)(۴)

''وہ ایسا کلی یا اکثریتی حکم ہے جس کا مقصد یہ ہو کہ اس کے ذریعہ جزئیات معلوم کی جائیں۔''

ان سب تعریفات میں دو باتیں مشترک ہیں جو یہ ہیں:

۱۔ قواعد کلیہ اگرچہ عام طور پر کلیہ کہلاتے ہیں لیکن اکثر و بیشتر صورتوں میں وہ قواعد کلیہ نہیں بلکہ قواعد اکثریہ ہوتے ہیں، یعنی ان کے تحت آنے والی اکثر جزوی صورتوں پر ان کا اطلاق ہوتا ہے۔

۲۔ یہ تعریفات ان لوگوں کے لئے تو مفید علم ہیں جن کے ذہن میں پہلے سے قواعد کلیہ کا تصور موجود ہو، لیکن جو لوگ فقہی قواعد کلیہ کا کوئی واضح تصور نہیں رکھتے، ان کے لئے محض ان تعریفات سے فقہی قواعد کلیہ کا صحیح تصور حاصل کرنا مشکل ہے۔

---

(۱) شرح حموی الاشباہ والنظائر، ص: ۱/۶۳

(۲) ایضًا

(۳) المدخل الفقهی العام، ۲/۹۴۶

(۴) علی حیدر، درر الحکام، ۱/۱۹، ذیلی دفعہ ۲

یہی وجہ ہے کہ استاذ مصطفیٰ احمد الزرقاء ان تعریفات سے مطمئن نظر نہیں آتے۔ ان کی رائے میں ان میں سے کوئی تعریف بھی اتنی جامع، واضح اور مکمل نہیں ہے کہ پڑھنے والے کو اس کی مدد سے قاعدہ کلیہ کی حقیقت و ماہیت سے بخوبی آگاہی حاصل ہو جائے۔ انہوں نے خود ایک تعریف وضع کی ہے جس سے قواعد کلیہ کی حقیقت اور ماہیت اچھی طرح سامنے آجاتی ہے، وہ کہتے ہیں:

(أصول فقهيه كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاما تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها.)(۱)

''(قواعد کلیہ) وہ عمومی فقہی اصول ہیں جن کو مختصر قانونی زبان میں مرتب کیا گیا ہو اور جن میں ایسے عمومی قانونی اور فقہی احکام بیان کئے گئے ہوں جو اس موضوع کے تحت آنے والے حوادث و واقعات کے بارہ میں ہوں۔''

قواعد کلیہ کی فقہی و قانونی حیثیت

اوپر بیان کیا جاچکا ہے کہ بیشتر قواعد کلیہ وہ ہیں جو محض اکثر صورتوں میں اپنی جزئیات پر منطبق ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کے بارے میں یہ واضح رہنا چاہیے کہ یہ قواعد کسی مستقل بالذات شرعی دلیل کی حیثیت نہیں رکھتے یہ خود اپنی ذات میں مأخذِ قانون نہیں ہیں کہ محض کسی قاعدہ کلیہ کی بنیاد پر کوئی قانون وضع کیا جاسکے۔ مأخذِ قانون صرف قرآن مجید اور سنتِ رسول ﷺ ہیں، یا وہ اجماع اور اجتہاد و قیاس ہیں جو قرآن و سنت کی بنیاد پر وقوع پذیر ہوئے ہوں۔

قاعدہ کلیہ کی حیثیت صرف یہ ہے کہ وہ زیر بحث موضوع سے متعلق فقہ اسلامی کی عمومی فکر اور منہاج کو واضح کرتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ فلاں معاملہ میں فقہ اسلامی کا اندازِ فکر کیا ہے، فلاں معاملہ میں قیاس و اجتہاد کا رُخ کیا ہے یا فلاں مسئلہ میں فقہی حکم معلوم کرنے کا عمومی اسلوب کیا ہے۔ جس طرح فقہ کے دوسرے جزوی اور فروعی احکام براہِ راست یا بالواسطہ قرآن و سنت سے ماخوذ ہیں، اِسی طرح قواعد کلیہ بھی قرآن و سنت سے ماخوذ ہیں۔ اگر کوئی قاعدہ کلیہ قرآن و سنت کے کسی حکم سے متعارض ہو تو اس کی سرے سے کوئی حیثیت نہیں ہے۔ تقریباً یہی حیثیت مغربی اصولِ قانون میں لیگل میکسمز (Legal Maxims) کی ہے جو نہ تو مأخذِ قانون ہیں اور نہ اپنی ذات میں وہ خود قانون ہیں۔ یہ مغربی قانون کے عمومی اندازِ فکر کو سمجھنے کا محض ایک ذریعہ ہیں۔ یہ قواعد قانونی دنیا کی ضرب الامثال ہیں۔ جس طرح کسی قوم یا کسی علاقہ کی ضرب الامثال ومحاورات سے اس قوم یا علاقہ کے اندازِ فکر کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے، اسی طرح ان میکسمز سے بھی مغربی قانونی دنیا کے عام اندازِ فکر کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کبھی کسی قانون موضوعہ (Statutory Law) اور لیگل میکسم میں تعارض ہو تو قانونِ موضوعہ ہی کو برتری حاصل ہوتی ہے۔ کیوں کہ لیگل میکسم خود کوئی قانون نہیں ہے، اس کی حیثیت بھی صرف تشریحی ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کسی قاعدہ کلیہ کی بنیاد پر کوئی بھی استدلال کرنا یا کسی بھی نئی پیش آمدہ صورت حال پر اس کو منطبق کرنا ہمیشہ غلط ہوتا ہے۔ قاعدہ کلیہ سے استدلال کرنا اور کسی نئی صورت حال پر اس کو منطبق کرنا درست ہے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ اس استدلال کو محض

---

(۱) المدخل الفقهي العام، ۲/ ۹۴۷

مجازاً ہی استدلال کہا جائے گا۔ یہ وہ استدلال نہیں ہوگا جو کسی دلیل شرعی (مأخذ قانون) کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اس استدلال کی حیثیت دراصل تفریع کی سی ہے۔ جس طرح ایک عمومی حکم معلوم ہو جانے کے بعد اس کی ذیلی فرعیں معلوم کر لینا بہت آسان ہوتا ہے اسی طرح ایک قاعدہ کلیہ کی فرعیں معلوم کرنا بھی آسان ہو جاتا ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ جب قواعد کلیہ نہ خود قانون ہیں، نہ مأخذِ قانون ہیں اور نہ ان کی بنیاد پر کوئی مستقل بالذات استدلال کیا جاسکتا ہے تو پھر آخر ان کا فائدہ اور ضرورت کیا ہے؟ آخر کس مقصد کے لئے فقہاء کرام نے ان پر اتنی توجہ اور محنت صرف کی؟ اس سوال کا مختصر جواب تو یہ ہے کہ ان کی قانونی اور عدالتی اہمیت سے قطع نظر ان کی تعلیمی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ استاذ مصطفیٰ احمد الزرقاء کے بقول یہ قواعد فقیہہ بنانے اور فقہ میں درک پیدا کرنے کے اصول ہیں، عدالتی فیصلوں کی بنیاد بننے والے قوانین نہیں ہیں۔[۱]

مجلۃ الأحکام العدلیۃ کے مؤلفین و مرتبین نے بھی مجلّہ کے پہلے باب میں جہاں ننانوے قواعد کلیہ بیان کئے ہیں وہاں انہوں نے دفعہ نمبر 1 میں قواعد کے فائدہ اور ضرورت پر روشنی ڈالی ہے۔ مجلّہ کے شارحین نے بھی اس موضوع پر اظہار خیال کیا ہے۔ مجلّہ کے مرتبین و شارحین کی رائے میں قواعدہ کلیہ کے فوائد حسب ذیل ہیں:[۲]

۱۔ یہ قواعد فقہ کے لٹریچر کے معتبر اور مسلم اصول ہیں۔ فقہاء کے طرزِ استدلال سے واقف ہونے کے لئے ان کا جاننا بہت ضروری ہے۔

۲۔ فقہی احکام کی پشت پر جو عمومی انداز فکر کارفرما ہے اس سے ایک عمومی واقفیت پیدا کرنے کے لئے ان قواعد کا مطالعہ ناگزیر ہے۔

۳۔ قواعد کلیہ کے مطالعہ سے فقہی احکام سے ایک گونہ مناسبت پیدا ہو جاتی ہے۔

۴۔ قواعد کلیہ کے مطالعہ سے فقہ اسلامی میں گہرا درک پیدا ہو جاتا ہے۔

۵۔ منتشر و متفرق فقہی مسائل کو مرتب و منضبط کرنے اور انہیں ایک مربوط قانونی حکم کے تحت لانے میں مدد ملتی ہے۔

۶۔ فروع اور جزئیات چوں کہ بے شمار ہیں اس لئے ان سب کے تفصیلی دلائل یاد کرنا اور مستحضر رکھنا مشکل ہے۔ اگر قواعد کلیہ اور ان کے مآخذ و دلائل سے ایک بار واقفیت پیدا ہوا جائے تو ان کے تحت آنے والے فروع و جزئیات کی جڑ ہاتھ آجاتی ہے۔

۷۔ قواعد کلیہ سے واقفیت کے بعد انسان کے لئے روز مرہ زندگی میں شریعت کے نقطۂ نظر کو جاننا اور اپنے معاملات پر منطبق کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

۸۔ ایک غیر فقیہہ مقلد بھی اگر قواعد کلیہ سے واقف ہو جائے تو اس کو بھی ایسی روشنی حاصل ہو جاتی ہے جس کی مدد سے وہ فقہ

---

(۱) المدخل الفقهي العام، ۲/ ۹۴۹

(۲) المجلة، بذيل دفعة: ۱

کے دلائل سے اجمالی طور پر باخبر ہوسکتا ہے۔ لیکن ایک غیر محقق اور غیر فقیہ کو قواعد فقہیہ کے ظاہری مفہوم کی بنیاد پر کوئی فتوی یا فیصلہ جاری نہیں کرنا چاہیے۔ بعض اوقات کوئی خاص صورت حال کسی خاص قاعدہ کے ذیل میں نہیں آتی، چاہے بظاہر اس قاعدہ کا تعلق اس معاملہ سے نظر آتا ہو۔ بعض اوقات کسی دوسرے قاعدے کے اثر سے، کبھی کسی خاص شرعی حکم کے تحت اور کبھی کسی اور وجہ سے کوئی ایسا سبب پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ خاص صورت حال قاعدہ کلیہ کے اطلاق سے باہر چلی جاتی ہے۔ چوں کہ یہ نہایت مہارت اور دقتِ نظر کا کام ہے، اس لئے براہ راست کسی قاعدہ سے استدلال کر کے فیصلہ یا فتوی نہیں دے دینا چاہیے۔

یہ بات مجلّة الأحكام العدلية کے مرتبین نے واضح طور پر بیان کر دی ہے کہ جہاں تک فیصلوں اور فتوؤں کا تعلق ہے تو وہ محض کسی قاعدہ کلیہ کی بنیاد پر نہیں دیئے جانے چاہیں، بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ قرآن، حدیث یا فقہ میں کوئی نص موجود ہو۔ یہی بات مجلّہ کے جملہ شارحین نے بڑی وضاحت سے کہی ہے۔ لیکن علامہ یوسف آصاف نے اس بات کو ذرا مختلف انداز میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی معاملہ میں کوئی واضح حکم (نص) موجود نہ ہو تو محض ان میں سے کسی ایک قاعدہ کی بنیاد پر کوئی فیصلہ دینا لازمی نہیں ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کم از کم علامہ یوسف آصاف کے نزدیک اس کی گنجائش موجود ہے کہ اگر کوئی فقہی نص موجود نہ ہو تو کسی قاعدہ کو بنیاد بنا کر فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔[1]

قواعد کلیہ میں استثناءات

یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ قواعد کلیہ اکثر و بیشتر بہت سی صورتوں پر محیط ہوتے ہیں اور اس موضوع سے متعلق اکثر صورتیں اور ان کے احکام ان قواعد کے تحت آ جاتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان میں استثناءات بھی بہت ہوتے ہیں۔ ان استثناءات کے بہت سے اسباب ہوتے ہیں۔ بعض اوقات ایک خاص معاملہ کسی ایک قاعدہ کلیہ کے بجائے کسی دوسرے قاعدہ کلیہ کے تحت ہوتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قاعدہ کلیہ کا ایک خاص تقاضا ہوتا ہے لیکن استحسان، قیاس یا کسی اور اصول کا کوئی اور تقاضا ہوتا ہے جس کے پیش نظر مجتہد مقاصدِ شریعت کا تقاضا یہ سمجھتا ہے کہ خاص اس معاملہ میں قاعدہ کلیہ کے بجائے اس دوسرے اصول کو منطبق کرنا ضروری ہے۔ مثلاً کبھی عدل و انصاف، جلبِ مصالح، دفعِ مفاسد اور رفعِ حرج وغیرہ کے پیش نظر قاعدہ کلیہ کے انطباق کو محدود کر دیا جاتا ہے۔

قواعد کلیہ میں استثناءات کی کثرت کو دیکھ کر یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ ان کی علمی اور فقہی حیثیت محلِ نظر ہے۔ ان استثناءات کے باوجود ان قواعد کی علمی اہمیت، فقہی مقام و مرتبہ اور اجتہادی بصیرت پیدا کرنے میں ان کا کردار اپنی منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ جو حضرات قواعدِ کلیہ سے صرفِ نظر کر کے فقہ اسلامی کا مطالعہ کرتے ہیں ان کو بعض اوقات فقہ کا یہ سارا ذخیرہ ایک غیر مربوط، غیر مرتب اور منتشر احکام کا مجموعہ معلوم ہوتا ہے۔ مشہور مالکی فقیہ علامہ ابو العباس قرافیؒ (م ۶۸۴ ھ) جن کو علمِ فروق میں امامت کا درجہ حاصل ہے، فرماتے ہیں کہ فقہ اسلامی کے سارے ذخیرہ میں قواعد کلیہ کو نہایت اہم مقام حاصل ہے اور علمی طور پر ان کی

---

(۱) مرآة المجلة، ۱/۴

افادیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ جو شخص قواعد کلیہ میں جتنا ادراک اور بصیرت حاصل کرے گا، اسے فقہ اسلامی پر اتنا ہی عبور حاصل ہوگا اور اس کی فقہی آراء میں اتنی ہی پختگی ہوگی۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص قواعد کلیہ کو نظر انداز کر کے محض جزئیات اور فروعی مسائل کو یاد کرنے میں لگے گا تو اسے بڑی مشکلات، دقتوں اور الجھنوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ اس لئے کہ اسے جو جزئی اور فروعی احکام یاد کرنا پڑیں گے وہ لامتناہی ہوں گے۔ لیکن جو شخص پہلے قواعد کلیہ پر عبور حاصل کرکے پھر جزئیات کی طرف جائے گا، اسے اکثر و بیشتر صورتوں میں جزئیات کو الگ الگ یاد کرنے کی ضرورت نہیں پڑے گی، کیونکہ کہ بہت سی جزات تو انہی کلیات کے اندر آجائیں گی جن پر وہ پہلے ہی حاوی ہو چکا ہوگا۔ اس طرح بہت سے ایسے معاملات و مسائل جو دوسروں کو ایک دوسرے سے الگ اور جدا جدا نظر آتے ہیں وہ اس شخص کو ایک مربوط اور متناسب اسکیم میں مندرج ہونے کی وجہ سے بسہولت یاد رہیں گے۔[۱]

قواعد کلیہ کی ابتداء و تاریخ

یوں تو اشباہ و نظائر، فروق اور قواعد کلیہ پر غور وخوض اور نئے نئے اصول اور کلیات کی دریافت کا کام دور صحابہ کرام ؓ ہی سے شروع ہو گیا تھا لیکن اس میدان میں زیادہ زور وشور سے کام کا آغاز صحابہ کرام ؓ کے تلامذہ اور ان کے تلامذہ نے کیا۔ وہ عمومی اصول اور قواعد و کلیات جو بہت بعد میں اپنی موجود عبارتوں میں مرتب ہوئے، اپنی ابتدائی اور مجرد (Abstract) شکل میں صحابہ کرام ؓ کے سامنے تھے۔ صحابہ کرام ؓ کو اس کی ضرورت نہیں تھی اور نہ وہ اس کے محتاج تھے کہ قرآن وسنت سے استنباط اور استدلال کرتے وقت ان وسائل استدلال اور آلات سے کام لیں جن کی متاخرین کو ضرورت محسوس ہوئی۔ بلکہ اپنے خالص ذوقِ عربیت، حیرت انگیز اور خداداد بصیرت اور بے مثال تربیتِ نبوی کی بدولت صحابہ کرام ؓ قریب قریب جبلی طور پر ایسے استعدادی ملکہ کے حامل ہوگئے تھے جس کی وجہ سے ان کو زبانِ رسالت سے نجوم ہدایت کا خطاب ملا۔[۲]

یہ بات بظاہر عجیب محسوس ہوگی لیکن اس کا معقول اور منطقی ہونا صاف سمجھ میں آجاتا ہے کہ اصول فقہ، قواعد کلیہ اور علم فروق و اشباہ کی بنیادیں خود علم فقہ سے بھی پہلے پڑنا شروع ہوگئی تھیں۔ اصول فقہ کے بہت سے اہم قواعد بالیقین براہ راست کبار صحابہ ؓ کے وضع کردہ ہیں۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل استدلالات ملاحظہ ہوں جن کے ذریعہ مختلف کبار صحابہ نے بعض اصول کی نشاندہی فرمائی:

۱۔ حضرت عمر فاروق ؓ کے عہد میں سواد عراق کی مفتوحہ زمینوں کے آئندہ انتظام اور بندوبست کے بارے میں صحابہ کرام ؓ کے دو نقطہ ہائے نظر سامنے آئے۔ بعض حضرات کی رائے تھی کہ جس طرح رسول اکرم ﷺ نے بعض مفتوحہ زمینیں تقسیم فرمائی تھیں اس طرح سوادِ عراق کی زمینیں فاتحین میں تقسیم کر دی جائیں۔ دوسرے حضرات کا جن میں حضرت عمر ؓ بھی شامل تھے، یہ موقف تھا کہ یہ زمینیں تقسیم نہ کی جائیں، وہ سابقہ مالکان ہی کے پاس رہیں جن کی حیثیت مزارع کی ہو، ان سے خراج اور جزیہ وصول کیا جائے جو سرکاری خزانہ کے لئے مستقل ذرائع آمدنی رہیں اور اسلامی ریاست ان زمینوں کی مالک قرار پائے۔ صحابہ کرام ؓ کے

(۱) کتاب الفروق، المقدمہ، ص: ۳۵

(۲) اس روایت کی طرف اشارہ ہے جس میں ارشاد ہوا ہے: اصحابی کالنجوم اقتدیتم اهتدیتم (جامع بیان العلم و فضلہ، ۲: ۹۲۵)۔ اس روایت کی صحت پر علماء نے تنقید کی ہے۔

مابین یہ بحث ایک ماہ تک جاری رہی۔ اس کے کچھ اشارے امام قاضی ابو یوسفؒ (م۱۸۲ھ) کی کتاب الخراج میں موجود ہیں۔ اس ضمن میں حضرت عمرؓ نے اپنے نقطۂ نظر کی تشریح و دفاع کرتے ہوئے فرمایا:

''میری رائے یہ ہے کہ میں ان زمینوں کو ان کے کارندوں سمیت روک رکھوں، ان پر کام کرنے والوں کو خراج اور ان کی اپنی ذات پر جزیہ عائد کردوں جس کو یہ لوگ ادا کیا کریں۔ اس طرح یہ زمینیں مجاہدین، ان کی اولاد اور بعد والوں کے لئے ذریعہ آمدنی بن جائیں گی۔ آخر آپ لوگ دیکھ رہے ہیں کہ یہ بڑے بڑے علاقے شام، عراق، کوفہ اور مصر موجود ہیں جہاں بری بڑی فوجیں رکھنا پڑتی ہیں اور ان کو تنخواہیں ادا کی جاتی ہیں۔ اگر یہ زمینیں کارندوں سمیت تقسیم کر دی گئیں تو پھر ان لوگوں کی تنخواہیں کہاں سے دی جائیں گی۔''(۱)

یہاں حضرت عمر فاروقؓ واضح طور پر اپنی رائے کی تائید اور دفاع میں مصلحت ملکی کا اصول پیش کر رہے ہیں جو اصول فقہ کا ایک بنیادی اصول ہے اور جس پر بہت سے فقہی قواعد کی اساس ہے۔

۲۔ نبی اکرم ﷺ کے ابتدائی زمانہ مبارک میں شراب نوشی کی کوئی طے شدہ اور متعین سزا نہیں تھی۔ بعد میں آپ نے چالیس کوڑوں کی سزا بھی دی جس پر حضرت عمر کے ابتدائی زمانہ تک عمل درآمد ہوتا رہا۔ پھر بالخصوص ان اقوام میں جو فتوحات کے نتیجہ میں اسلام قبول کر رہی تھیں، شراب نوشی کے واقعات بار بار ہونے لگے تو حضرت عمرؓ نے یہ صورت حال کبار صحابہؓ کے سامنے پیش کی اور تجویز کیا کہ شراب نوشی کی سزا بڑھانی چاہیے۔ اس پر بحث و مباحثہ ہوا اور بالآخر حضرت علیؓ کی اس منطقی رائے سے سب نے اتفاق کرلیا:

(انه إذا شرب هذى، وإذا هذى افترى فيجب أن يحد حد القاذف)(۲)

''جب وہ شراب پیئے گا تو لازماً ہذیان بکے گا اور جب ہذیان بکے گا تو افترا پردازی بھی کرے گا۔ لہذا اُس کو وہ سزا دی جائے جو قذف کا ارتکاب کرنے والے کو دی جاتی ہے۔''

چناں چہ حضرت علیؓ کا استدلال قبول کرتے ہوئے صحابہ کرامؓ کے اتفاق سے حضرت عمرؓ نے شراب نوشی کی سزا ۸۰ کوڑے مقرر کر دی۔ یہاں اس استدلال میں حضرت علیؓ نے واضح طور پر دو ایسے قواعد کلیہ پر اپنی رائے کی بنیاد رکھی جنھوں نے بعد میں بہت آگے چل کر واضح شکل اختیار کی، یعنی حکم بالمآل اور سدِ ذریعہ۔ بالفاظ دیگر فقہ کا یہ اصول کہ معاملات کے جائز یا ناجائز ہونے کا فیصلہ کرتے وقت محض ان کی ابتدائی اور ظاہری صورت ہی کو نہیں دیکھا جائے گا بلکہ یہ کہ بالآخر ان سے کیا نتیجہ مرتب ہوتا ہے۔

۳۔ قرآن مجید میں بیوہ عورتوں کی عدت پر ہدایت یہ ہے کہ چار ماہ دس دن کی عدت گزاریں۔ ارشاد ہے:

---

(۱) کتاب الخراج، ص:۲۵

(۲) حضرت علی کا یہ استدلال بہت مشہور ہے اور فقہ وحدیث کی متعدد کتب میں مذکور ہے۔ یہاں یہ الفاظ ڈاکٹر مصطفی سعید الخن کی کتاب: اثر الاختلاف فی القواعد الأصولیة فی اختلاف الفقہاء، بیروت، طبع سوم، ۱۹۸۳ء ص:۱۲۱ سے لئے گئے ہیں۔

[وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا] (۱)

''تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ چار مہینے دس دن انتظار کریں۔''

حضرت عبد اللہ بن مسعود ؓ جب قاضی کوفہ تھے تو ان کے پاس حاملہ بیوہ کی عدت کا مقدمہ آیا۔ آپ نے سورہ طلاق (جسے دورِ صحابہ وتابعین میں سورۃ نساء صغریٰ بھی کہا جاتا تھا) کی مندرجہ ذیل آیت سے استدلال فرمایا:

[وَ اُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ] (۲)

''اور حمل والی عورتوں کی عدت وضع حمل ہے۔''

آپ نے فیصلہ دیا کہ مذکورہ خاتون کی عدت چار ماہ دس دن کے بجائے وضع حمل تک ہوگی۔ یہ استدلال اور فیصلہ کرتے وقت آپ نے فرمایا: میں گواہی دیتا ہوں کہ چھوٹی سورہ نساء بڑی سورہ نساء کے بعد نازل ہوئی ہے۔

یہاں آپ نے صاف بتا دیا کہ بعد میں نازل ہونے والا حکم پہلے نازل ہونے والے حکم کا ناسخ ہوتا ہے یا اس میں نئی شرائط اور حدود و قیود کے اضافہ کے ذریعہ اس کی تخصیص کرتا ہے۔ لہٰذا ہر سابقہ حکم اور فیصلہ کو بعد کے حکم اور فیصلہ کی روشنی میں پڑھنا، سمجھنا اور اس پر عمل کرنا چاہیے۔ یہ قانون کی تعبیر وتشریح کا وہ اصول ہے جسے نہ صرف اسلامی قانون بلکہ آج کی دنیا کے سارے قوانین تسلیم کرتے ہیں۔

قرآن مجید اور احادیثِ نبویہ میں شاذ و نادر ہی کلیات اور اصول کو کلیات اور اصول کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ قرآن مجید کا خاص طور پر اور احادیث نبویہ کا عام طور پر اسلوب یہ ہے کہ عمومی کلیات کو جزئی مثالوں کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے۔ بہت سے ملتے جلتے احکام پر غور وفکر اور تدبر کرنے سے ان جزئی احکام میں موجود عمومی اصول اور ان کی پشت پر کارفرما قاعدہ کلیہ کا پتہ چلتا ہے۔ اس معاملہ میں قرآن کا اسلوب استدلالی اور استخراجی (Deductive) نہیں، بلکہ استقرائی (Inductive) ہے۔ اس سارے عمل میں ابتدائی اہمیت اس بات کی ہے کہ پہلے ان ملتے جلتے احکام اور مشابہ مثالوں کو دریافت کیا جائے جو کسی ایک عمومی اصل یا قاعدہ کلیہ کے ماتحت آتے ہوں۔ ان ملتے جلتے جزئی احکام اور مشابہ مثالوں کا اصطلاحی نام الاشباہ والامثال یا الاشباہ و النظائر ہے۔ اس خاص فنی مفہوم میں پہلے پہل یہ اصطلاح ہمیں حضرت عمر فاروق ؓ کے اس شہرۂ آفاق خط میں ملتی ہے جو انہوں نے اپنی عدالتی پالیسی اور نظام قضاء کے بارے میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کو لکھا تھا۔ اس خط کے الفاظ یہ ہیں:

(الفهم الفهم فيما يتلجلج في صدرك مما ليس فيه قرآن ولا سنة، واعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور بعد ذلك، ثم اعمد لأحبها و أقربها إلى الله و أشبهها بالحق.) (۳)

''جن معاملات میں قرآن وسنت کی کوئی ہدایت موجود نہیں اور وہ تمہارے دل میں کھٹکتے رہتے ہیں ان کے

(۱) البقرۃ، ۲: ۲۳۴

(۲) الطلاق، ۶۵: ۴

(۳) مکمل متن کے لئے دیکھئے ''شرح ادب القاضی'' ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، ص: ۱/۱۱۳

بارے میں خوب غور فکر اور سمجھ بوجھ سے کام لو۔ (ایسے نئے نئے مسائل حل کرنے کے لیے) تم پہلے قرآن و سنت میں موجود ملتے جلتے مسائل اور مثالوں سے واقفیت پیدا کرو، پھر ان پر نئے امور کے لئے قیاس کرو اور وہ حل اختیار کرو جو اللہ کی نظر میں زیادہ پسندیدہ اور حق سے قریب تر ہو۔"

غالباً حضرت عمرؓ کے اس خط کے بعد ہی سے پورے علم کا نام "علم الاشباہ و النظائر" ہوگیا جس میں استقراء اور تدبر کے عمل سے کام لے کر شریعت کے عمومی اصولوں اور قواعد کلیہ کا پتہ لگایا جاتا ہے۔

دوسری صدی ہجری کے اوائل میں جب ائمہ مجتہدین اصول فقہ کی تدوین میں مصروف تھے، تعبیر قانون کے اصول کو مرتب کیا جارہا تھا اور قرآن مجید اور سنت رسول اللہ ﷺ میں بیان کردہ جزئی احکام کے پردہ میں پوشیدہ کلیات کی دریافت کا کام زور و شور سے جاری تھا، انہیں دنوں قواعد کلیہ کی بنیاد بھی رکھی جا چکی تھی۔ امام ابو یوسف (م ۱۸۲ھ)، امام محمد بن الحسن شیبانیؒ (م ۱۸۹ھ) اور امام محمد بن ادریس شافعی (م ۲۰۴ھ) کی فقہی تالیفات میں ایسے بہت سے قواعد بکھرے ہوئے ہیں جن کو بعد میں آنے والے فقہاء نے مرتب کیا اور ان کی بنیاد پر علم قواعد کلیہ کو باقاعدہ شکل دی۔ اگرچہ یہ کہنا مشکل ہے کہ دوسری صدی ہجری کے جن مجتہدین کی تحریروں میں ایسے کلیات بکھرے ہوئے ملتے ہیں انہوں نے ان کو بالارادہ قواعد کلیہ ہی کی حیثیت میں مرتب کیا تھا، تاہم یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ ان حضرات کے زمانہ میں قانون اسلامی کے اصول وکلیات کی تنقیح کا اتنا کام ہو چکا تھا کہ تیسری صدی ہجری کے فقہاء کے لیے قواعد کلیہ کے نام سے ایک جداگانہ علم کی تدوین ممکن ہوسکی۔

یہ قواعد چند دنوں میں بیٹھ کر کسی ایک شخص یا چند اشخاص نے وضع نہیں کیے، نہ ہی یہ سب کسی ایک مرحلہ میں اپنی موجودہ شکل میں مرتب ہوئے۔ ان کی ترتیب کی صورت وہ نہیں ہے جو دنیا کے دیگر قوانین کی ہوتی ہے کہ کسی متعین مجلس یا متعین افراد نے ایک خاص وقت میں ایک خاص شکل میں ان کو مدون کر دیا ہو۔ بلکہ رومن لاء کے لیگل میکسمز (Legal Maxims) کی طرح قواعد کلیہ کی ترتیب و تدوین کی صورت بھی ارتقائی رہی ہے۔ ان کی بنیادیں تو قرآن و سنت کے احکام اور صدر اسلام کے ائمہ کرام کے وہ اجتہادات ہیں جو انہوں نے سالہا سال سے قرآن و سنت میں غور و فکر کے بعد کیے تھے۔ جوں جوں فقہاء کرام قرآن و سنت کے احکام پر غور کرتے رہے، ان کے سامنے ان احکام کا بنیادی فلسفہ، حکمت اور اصول واضح ہوتے گئے اور ہر زمانہ کے فقہاء ان اصول کو مناسب عبارتوں میں مرتب و مدون کرتے رہے۔ انہوں نے بھی اپنے مطالعہ اور غور و فکر سے نئے نئے قواعد و ضوابط دریافت کرکے اس ذخیرہ میں اضافہ کیا۔ اس طرح کم و بیش ایک ہزار سال کی اجتماعی کاوشوں کا یہ ثمرہ قواعد کلیہ کے اس بے بہا خزانہ کی صورت میں ہمارے سامنے موجود ہے جس نے آج سے سینکڑوں سال قبل ایک باقاعدہ، مربوط اور منظم علم کی صورت اختیار کر لی تھی۔

یہ کہنا مشکل ہے کہ آج جن قواعد کو ہم قواعد کلیہ کہتے ہیں، ان کے لئے پہلے پہل قواعد یا قاعدہ کی اصطلاح کس فقیہ نے استعمال کی تاہم جس کے ذہن میں سب سے پہلے یہ لفظ آیا تو یہ اس قدر موزوں اور مناسب تھا کہ پھر یہی اصطلاح رائج ہوگئی اور دوسری تمام اصطلاحات متروک ہوگئیں۔ قاعدہ اور قواعد کی اصطلاح کے رواج سے قبل اصل اور اصول کی اصطلاح رائج تھی اور

خاصے عرصہ تک یہی اصطلاح رائج رہی۔ امام ابوالحسن عبید اللہ کرخیؒ (م ۳۴۰ ھ) کے مشہور رسالہ اصول الکرخی میں اصل سے مراد قاعدہ ہی ہے۔ بعد میں غالبًا اصول فقہ سے التباس کے خطرہ کے پیش نظر کسی متبادل اصطلاح کی ضرورت محسوس ہوئی تا کہ قواعد فقہ (Legal Maxims) کو اصول فقہ (Principles of Jurisprudence) سے ممتاز کیا جاسکے۔

قواعد کلیہ کا علم جب ترقی کر کے ایک باقاعدہ اور مدون علم (سائنس) کی حیثیت اختیار کر گیا تو غالبًا اس وقت یہ ضرورت محسوس کی گئی کہ ہمہ موضوعی اور یک موضوعی قواعد کو الگ الگ کیا جائے۔ یہ ضرورت کس زمانہ میں محسوس کی گئی؟ اس کا تعین تو دشوار ہے البتہ چھٹی صدی ہجری تک قواعد کلیہ کا فن بہت ترقی کر چکا تھا۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس زمانہ میں یہ امتیاز بھی کیا جانے لگا ہوگا کہ ہمہ موضوعی یا کثیر موضوعی قواعد کون سے ہیں اور یک موضوعی کون سے؟ ان میں اول الذکر تو بدستور قاعدہ اور قواعد کہلاتے رہے اور موخر الذکر کے لئے ضابطہ اور ضوابط کی اصطلاح مروج ہوئی۔ لہذا اب قاعدہ سے مراد وہ عمومی اصول قرار پایا جو فقہ کے تمام یا بہت سے ابواب سے متعلق جزئیات پر منطبق ہوتا ہو۔ مثلا یہ اصول ہے: الأمور بمقاصدها یعنی معاملات کا دارو مدار ان کے مقصد پر ہوتا ہے۔ یہ اصول فقہ کے تقریبا تمام ابواب میں پھیلی ہوئی جزئیات پر منطبق ہوتا ہے۔ وضو، نماز، روزہ، زکوۃ، حج، نکاح، طلاق اور خرید وفروخت غرض ہر جگہ یہ اصول منطبق ہوتا دکھائی دیتا ہے اور ہر جگہ اس سے استدلال کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اس کے برعکس فقہائے متاخرین کی اصطلاح میں ضابطہ سے مراد وہ اصول ہے جو فقہ کے کسی ایک باب سے متعلق ہو۔ مثلا عبادات سے متعلق فقہائے احناف کے ہاں مشہور ضابطہ ہے: لزم النفل بالشروع "یعنی نفل عبادت ایک بار شروع کرنے کے بعد لازمی ہو جاتی ہے۔'' اس اصول کا اطلاق نماز، روزہ، حج اور قربانی سب پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ صرف عبادات کے مباحث ہیں، اس لئے اس اصول کو اصطلاح میں قاعدہ نہیں بلکہ ضابطہ کہا جائے گا۔ اسی طرح ایک اور اصول ہے: المستامن بمنزلة الذمی فی دارنا "یعنی ہمارے (مسلمانوں کے) علاقہ میں مستامن [1] کی حیثیت وہی ہے جو ذمی [2] کی ہوتی ہے۔'' یہ بھی ضابطہ ہے، اس لئے کہ اساس کا اطلاق صرف اسلام کے قانون بین الاقوام اور قانون بین الممالک کے مباحث میں ہوتا ہے اور فقہ کے کئی دوسرے مباحث میں اس کی ضرورت نہیں پڑتی۔ جیسا کہ بیان کیا گیا کہ قاعدہ اور ضابطہ کا یہ اصطلاحی فرق متاخرین فقہاء کا ہے، متقدمین کے ہاں یہ دونوں اصطلاحات ہم معنی ومفہوم ہیں۔ بعد میں بعض فقہاء نے بھی ان کو بسا اوقات ایک ہی معنی ومفہوم میں لیا ہے۔

مغربی قوانین کی اصطلاح میں بھی ایسے اصول کے لئے دو الگ الگ اصطلاحات مروج ہیں: ایک Maxim اور دوسری Principle۔ اِس کی تفصیل آگے آئے گی۔

چند قواعد ایسے ہیں جو یا تو براہ راست کسی حدیث نبوی کے الفاظ سے ماخوذ ہیں یا کسی متعین فقیہ ومجتہد کی طرف منسوب

---

(۱) اجازت لے کر اسلامی ریاست میں وقتی طور پر آنے والے غیر مسلم ریاست کے شہری۔

(۲) اسلامی ریاست کے مستقل غیر مسلم شہری۔

ہیں لیکن ایسے قواعد بہت کم ہیں اور ان کی حیثیت اس عمومی کیفیت سے استثنائی صورت کی ہے۔ مثال کے طور پر درج ذیل قواعد براہ راست احادیث نبویہ سے لفظاً یا معناً ماخوذ ہیں:

۱. الأمور بمقاصدها

''معاملات کا دارومدار ان کے مقاصد پر ہوتا ہے۔''

۲. لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

''نہ نقصان اٹھاو اور نہ (جواباً) نقصان پہنچاؤ۔''

۳. إِذَا اجْتَمَعَ الحَلَالُ وَالْحَرَامُ غَلَبَ الحَرَامُ

''جب حلال اور حرام یکجا ہوں گے تو حرام ہی غالب مانا جائے گا۔''

۴. اَلْحَرَامُ لَا يُحَرِّمُ الحَلَالَ

''کسی حرام کے ارتکاب سے کوئی حلال کام حرام نہیں ہوتا۔''

۵. اَلْحُدُوْدُ تُنْدَرَأُ بِالشُّبُهَاتِ

''حدود (کی سزائیں) شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔''

۶. اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ

''فائدہ وہ اٹھائے جو تاوان دینے کا پابند ہو۔''

تمام قواعد کی بنیاد کسی نہ کسی حدیث پر ہے۔ شروع شروع میں جب قواعد کلیہ وضع ہونا شروع ہوئے اور مختلف فقہاء نے اپنے مطالعہ اور بصیرت کی بنیاد پر احکام شریعہ کی حکمتوں اور مصلحتوں پر غور کر کے ان کو بنیادی اصول اور کلیات کے تحت منضبط کرنے کا کام شروع کیا تو یہ ایک انتہائی مقبول اور بلند پایہ علم قرار پایا۔ جن اصحاب علم کو علم قواعد کلیہ سے واقفیت پیدا ہوئی ان کو فقہائے کے حلقہ میں نمایاں مقام اور خصوصی حیثیت حاصل ہوئی۔ ایسی صورت حال میں بہ تقاضائے بشری یہ بات بعید نہیں تھی کہ بعض ایسے اصحاب جن کو خاص خاص قواعد کلیہ سے واقفیت تھی، وہ ان کو دوسروں تک پہنچانے میں تردد و تامل کا مظاہرہ کرنے لگیں اور دوسری طرف طالبان علم بھی حصول علم کی نت نئی تدبیریں سوچیں اور ان کو عملی جامہ پہنچائیں۔ فقہاء کرام کی ان دو جماعتوں کے اس رویہ نے بعض واقعات اور دلچسپ قصوں کو بھی جنم دیا۔ ایسا ہی ایک قصہ یا واقعہ علامہ سیوطیؒ اور علامہ ابن نجیمؒ نے اپنی اپنی الاشباہ و النظائر میں نقل کیا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ امام ابو طاہر دباسؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی فقہی آراء اور اجتہادات کے گہرے مطالعہ اور غور و فکر کے بعد ان کی بنیاد سترہ قواعد کلیہ کو قرار دیا تھا۔ امام دباسؒ کو اپنی اس تحقیق اور انکشاف پر اتنا ناز تھا کہ وہ اپنی اس لذت تحقیق میں کسی کو شریک نہیں کرنا چاہتے تھے اور اصرار کے باوجود کسی بھی طالب علم یا معاصر فقیہ کو ان سترہ قواعد کی تعلیم نہیں دیتے تھے۔ غیر حنفی اور

خاص طور پر شافعی فقہاء سے تو وہ اس بے بہا ذخیرہ کو بہت ہی بچا کر رکھتے تھے۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانہ میں حنفی اور شافعی فقہاء کے درمیان مناظرانہ فضا اور فقیہانہ چشمک عروج پر تھی۔ ہر دو مکاتب فکر کے اہل علم آئے دن ایک دوسرے سے علمی بحث وتمحیص میں مصروف رہتے تھے۔ ہر ایک کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ ہمارا اجتہادی اسلوب ترقی کر کے ایک دوسرے سے آگے نکل جائے۔ اس علمی مناقشت سے جہاں فقہ اور قانونی تفکیر کے عمل میں بے مثال پیش رفت ہوئی وہاں بعض اوقات ناخوشگوار اور دلچسپ واقعات بھی پیش آئے۔

ایک بار امام ابو طاہر دباسؒ کے شافعی معاصر ابو سعید ہرویؒ کو کسی طرح معلوم ہو گیا کہ امام ابو طاہر دباسؒ نے ایسے سترہ قواعد منضبط کیے ہیں جن کی بنیاد پر امام ابو حنیفہؒ کے جملہ اجتہادات تک بسہولت رسائی ہو سکتی ہے۔ امام ابو سعید ہرویؒ اس علمی راز کا پتہ چلانے کے ارادہ سے نکل کھڑے ہوئے۔ تحقیق پر معلوم ہوا کہ امام ابو طاہر دباسؒ نابینا ہیں۔ اس لیے وہ نہ تو قواعد کو قلم بند کر سکتے ہیں اور نہ ان کی تشریحات اور ان کے تحت آنے والے احکام لکھ سکتے ہیں۔ لہٰذا بھول جانے کے خطرے کے پیش نظر روزانہ رات کو نمازِ عشاء کے بعد جب مسجد بالکل خالی ہو جاتی ہے تو وہ اندر سے دروازہ بند کر کے ان قواعد کو زبانی دہراتے ہیں۔

یہ معلومات حاصل کرنے کے بعد امام ابو سعیدؒ ہرویؒ چل کر امام ابو طاہر دباسؒ کے وطن پہنچے۔ رات کو خاموشی سے مسجد میں گئے اور نمازِ عشاء کے بعد ایک چٹائی میں لپٹ کر بیٹھ گئے۔ امام ابو طاہر دباسؒ نے حسبِ عادت اندر سے مسجد بند کر لی اور قواعد کو دہرانہ شروع کیا جیسے جیسے وہ اپنے قواعد دہراتے جاتے، امام ابو سعید بھی خاموشی سے ان قواعد کو یاد کرتے جاتے تھے۔ ابھی سات قواعد تک ہی پہنچے تھے کہ غالباً چٹائی میں لپٹنے کی وجہ سے ان کو کھانسی آ گئی۔ امام ابو طاہر دباسؒ کو پتہ چل گیا کہ آج کوئی ان کا علمی کارنامہ ان سے اُچک لینے کی غرض سے آ پہنچا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس علمی "گھس بیٹھیے" کی مرمت کی اور مسجد سے نکال باہر کیا اور آئندہ کے لیے یہ معمول ختم کر دیا۔ امام ابو سعید ہرویؒ نے بھی ان سات قواعد ہی پر اکتفا کرنے میں عافیت سمجھی اور واپس آ کر اپنے شاگردوں کو اُن کی تعلیم دینے لگے۔

اگرچہ علامہ ابن نجیمؒ کی الاشباہ والنظائر کے شارح علامہ حمویؒ نے اس واقعہ کی صحت میں تامل ظاہر کیا ہے۔ انہوں نے ابو سعید ہرویؒ کے بجائے ہرات کے کسی عالم سے یہ واقعہ منسوب کیا۔(۱) اِس واقعہ کی تفصیلات چاہے اپنی جگہ صحیح نہ ہوں لیکن چوں کہ بہت سے اصحاب نے یہ واقعہ بیان کیا ہے، اس لیے اندازہ ہوتا ہے کہ واقعہ کی کچھ نہ کچھ بنیاد موجود ہے۔ اس طرح کے واقعات سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ قواعد کلیہ کے علم کو اس کے دورِ آغاز ہی سے ہمارے فقہاء کی نظر میں بہت اہمیت اور قدر و منزلت حاصل تھی۔

قواعد کلیہ پر بعض اہم کتب:

قواعد کلیہ اور اس سے ملتے جلتے دوسرے موضوعات مثلاً الفروق پر جو ذخیرہ ہم تک پہنچا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسے ایک باقاعدہ علم کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہوئے سب سے پہلے اس کی طرف حنفی فقہاء نے توجہ دی۔ اس ضمن میں سب سے

---

(۱) شرح الاشباہ والنظائر، ۱/ ۵۰

پہلے فقیہہ جن کی تحریروں میں اس پر باقاعدہ مباحث ملتے ہیں وہ امام محمد بن الحسن شیبانیؒ (م ۱۸۹ھ) ہیں۔ ان کی کتابوں بالخصوص الجامع الکبیر، کتاب الأصل اور کتاب الحجۃ علی اھل المدینۃ میں جا بجا ایسی بحثیں موجود ہیں جن سے علم قواعد و فروق کو منظم و منضبط کرنے میں بڑی مدد ملی ہے۔ فقہی اصول و قواعد کی چند کتب پر روشنی ڈالی جاتی ہے:

اصول الکرخی:

قواعد کلیہ کا قدیم مجموعہ جو ہم تک پہنچا ہے وہ امام ابوالحسن عبید اللہ بن الحسین کرخیؒ (م ۳۴۰ھ) کا رسالہ اصول کرخی ہے۔ اس میں امام کرخیؒ نے انتالیس ایسے اصول و کلیات بیان کیے ہیں جو ان کی رائے میں فقہ حنفی کی بنیاد ہیں۔ ان میں کچھ اصول تو ایسے عمومی کلیات کی حیثیت رکھتے ہیں جو فقہ اسلامی کا مجموعی سرمایہ قرار دیئے جا سکتے ہیں اور کچھ اصول ایسے ہیں جو محض حنفی طرزِ استدلال اور اسلوبِ اجتہاد کے مطابق فقہی مسائل کا حل معلوم کرنے اور فقہی احکام کی علت کا پتہ چلانے ہی میں کار آمد ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے بعض اصول کو کسی قدر شدید تنقید کا نشانہ بھی بنایا گیا۔ مختلف حنفی فقہاء نے ان کے دفاع میں بہت سے دلائل اور اعتذارات بھی پیش کیے۔ مثلاً اصول الکرخی میں دیا گیا اٹھائیسواں اصول ملاحظہ فرمائیے:

(الأصل أن كل آية تخالف أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح أو على التأويل من جهة التوفيق.)[1]

"اصل یہ ہے کہ ہر وہ آیت جو ہمارے اصحاب کے قول کے خلاف ہو تو اس کے بارے میں سمجھا جائے گا کہ وہ منسوخ ہے، یا کسی اور دلیل کو اس پر ترجیح حاصل ہے یا اس میں ایسی تاویل کی جائے کہ اس آیت میں اور ہمارے اصحاب کے قول میں موافقت پیدا ہو جائے۔"

اگرچہ اور اس جیسے دو ایک اصول کی جو تعبیر و تشریح حنفی علماء کرتے آئے ہیں وہ قابلِ اعتراض نہیں ہے لیکن اس کے ظاہر الفاظ چوں کہ موحش واقع ہوئے ہیں اس لیے کسی نہ کسی تردد کی گنجائش بہر حال رہتی ہے۔

تاسیس النظر:

اصول الکرخی کے بعد اس میدان میں اہم کام امام ابو زید عبید بن عمر دبوسیؒ (م ۴۳۰ھ) کی کتاب تاسیس النظر کی صورت میں سامنے آیا۔ امام دبوسیؒ نے اس کتاب میں قواعد کلیہ کے ساتھ مختلف قواعد کے تحت آنے والے احکام کی مثالیں بھی دی ہیں۔ اس طرح مختلف فقہی ابواب کے تحت مسائل کو منضبط کرنے والے بعض اہم ضوابط میں اس موضوع سے متعلق یا اس سے ملتے جلتے امور سے متعلق اصول و کلیات بیان کیے گئے ہیں۔ ہر اصل اور کلیہ کی مثالیں اور تطبیقی نظائر بھی توضیح مراد کی غرض سے دیئے گئے ہیں۔

الأشباه والنظائر:

متقدمین کے انداز پر قواعد کلیہ پر کام کرنے والے اہم حنفی فقیہہ زین العابدین ابراہیم ابن نجیمؒ مصری (م ۹۷۰ھ) ہیں۔

---

(۱) اصول الکرخی، ابو الحسن عبید اللہ بن الحسین، دار الفکر بیروت، ص: ۴۰

انہوں نے اپنی کتاب الاشباہ والنظائر میں قواعد کلیہ، فروق اور اشباہ و نظائر وغیرہ ملتے جلتے علوم سے بحث کی ہے۔ انہوں نے اپنی اس کتاب کو سات حصوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر حصہ کو فن کا نام دیا ہے۔ فن اول میں پچیس قواعد پر بحث کی ہے اور ان پچیس قواعد کو پھر دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے حصہ میں وہ چھ قواعد درج کیے ہیں جن کو علامہ ابن نجیمؒ کی رائے میں فقہ اسلامی کی بنیاد کا درجہ حاصل ہے اور فقہ اسلامی کے دوسرے تمام قواعد کلیہ، اصول، ضوابط اور فروعی احکام سب بالواسطہ یا بلاواسطہ ان چھ قواعد سے متعلق ہیں جو کہ درج ذیل ہیں:

۱. اَلْاُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا

''امور اپنے مقاصد کے لحاظ سے دیکھے جائیں گے۔''

۲. اَلضَّرَرُ یُزَالُ

''ضرر کو ختم کیا جائے گا۔''

۳. اَلْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ

''رسم و رواج کو فیصلہ کن ٹھہرایا جائے گا۔''

۴. اَلْیَقِیْنُ لَا یَزُوْلُ بِالشَّكِ

''یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔''

۵. اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّیْسِیْرَ

''مشقت سہولت کو جنم دیتی ہے۔''

۶. لَا ثَوَابَ اِلَّا بِالنِّیَّةِ

''ثواب نیت کے ساتھ ہے۔''

دوسرے حصہ میں علامہ ابن نجیمؒ نے مختلف موضوعات پر اُنیس قواعد بیان کیے ہیں جو پہلے چھ قواعد کی بہ نسبت کم جامعیت رکھتے ہیں اور ان کے اطلاق کی ہمہ گیری کچھ کم ہے۔

مجلة الاحكام العدلية:

مجلۃ الاحکام العدلیۃ نے قواعد کلیہ کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ مجلّہ کے مرتبین نے علامہ ابن نجیمؒ اور دیگر حنفی فقہاء کے ہاں جو موتی بکھرے ہوئے تھے، ان کو مہذب کر کے ننانوے قواعد کی صورت میں مرتب کیا۔ مجلّہ میں بیان کیے گئے قواعد کلیہ اپنی جامعیت، عبارت کی خوبصورتی اور اختصار کی وجہ سے سارے قواعدی ادب میں ممتاز ہیں۔ مجلّہ کے مرتبین نے اس وقت تک ہونے والے سارے حنفی کام سے استفادہ کیا اور ننانوے عمومی قواعد منتخب کر کے انہیں یکجا کر دیا۔

مجلّہ کے ہر شارح نے ان قواعد کی شرح اپنے انداز میں کی ہے۔ اس کے پانچ شارحین مشہور ہیں: خالد اتاسی، علی حیدر، منیر قاضی، یوسف آصاف اور سلیم بن رستم باز لبنانی (مسیحی)۔ ان شارحین میں ابتدائی دو یعنی خالد اتاسی اور علی حیدر کی شرحیں بہت مقبول و متداول رہی ہیں۔ (۱)

الفوائد البهية فى القواعد والفوائد الفقهيه:

یہ کتاب شیخ محمود حمزہؒ کی ہے جو سلطان عبدالحمید خان مرحوم کے زمانہ میں دمشق میں تھے۔ انہوں نے اس کتاب میں قواعد کلیہ، ضوابطِ فقہیہ اور اصولِ فقہیہ سب کا بھرپور استقصاء کر کے ان کو فقہی ابواب پر مرتب کر دیا۔ اس کتاب میں بیان کردہ قواعد و ضوابط کی کل تعداد اڑھائی سو ہے۔ علاوہ ازیں مصنف محترم نے قواعد کے ساتھ ساتھ چھ سو چھتیس فوائد بھی ذکر کیے ہیں جو گراں قدر علمی فوائد پر مشتمل ہیں۔ اس طرح قواعد و فوائد کی کل تعداد آٹھ سو چھیاسی ہے۔ مصنف نے قاعدہ کا لفظ قریب قریب ضابطہ کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ (۲)

انوار البروق فى انواع الفروق:

یہ کتاب علمی دنیا میں الفروق کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے مصنف شہاب الدین احمد بن ادریس قرافیؒ ہیں۔ علم قواعد فقہیہ کے چوٹی کے علماء میں اُن کا شمار ہوتا ہے۔ اس کتاب میں قواعد کی ترتیب فقہی ہے۔ علامہ قرافیؒ نے اس کتاب میں دو سو چوہتر فروق بیان کیے ہیں اور ہر فرق میں دو قاعدے درج ہیں۔ یوں اس کتاب میں پانچ سو اڑتالیس فقہی قواعد بیان کیے گیے ہیں اور مناسب فروع سے ہر قاعدہ کی وضاحت کی گئی ہے۔

القواعد:

اس کے مصنف ابوعبداللہ بن محمد بن احمد مقّری ہیں آپ مالکی فقہ میں رتبہ اجتہاد تک پہنچے ہوئے تھے۔ علامہ مقریؒ قواعد کے صرف ناقل ہی نہیں ہیں بلکہ آپ نے بعض نئے قواعد وضع کیے تھے۔ انہوں نے فقہی تعصب سے پاک بلکہ فقہی تعصب کی مذمت میں قواعد وضع کیے۔ قواعد بنانے میں آپ کا اسلوب یہ تھا کہ آپ قاعدہ میں اختصار کرتے جس کے تحت کثیر معانی اور فقہی فروع آجاتے۔ قاعدہ فقہیہ کے اختصار و ایجاز میں یہ خوبی ہے کہ اسے یاد کر لینا آسان ہوتا ہے۔

علامہ مقریؒ نے اس کتاب میں قواعد کو فقہی ابواب کے تحت بیان کیا ہے مثلاً طہارت، صلوۃ، اور زکوۃ۔ ہر قاعدہ کا آغاز لفظ قاعدہ کے عنوان سے ہوتا ہے۔ بعض اوقات دو قواعد کو ایک ہی عنوان کے تحت بیان کر کے اس کی وضاحت کر دی جاتی ہے۔ علامہ مقریؒ دونوں قسم کے قواعد فقہیہ کا ذکر کرتے ہیں، قواعد کلیہ بھی اور قواعد خلافیہ بھی۔ قواعد خلافیہ سے مراد ایسے قواعد ہیں جن کے

---

(۱) اول الذکر پاکستان میں بھی پانچ جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ اس کا اردو ترجمہ ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد سے شائع ہو رہا ہے۔ علی حیدر کی شرح کا اردو ترجمہ بھی شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی یونیورسٹی اسلام آباد میں ہو رہا ہے۔

(۲) المدخل الفقهى العام، ۲/۹۵۷

بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اس اختلاف کی بنیاد پر فروعی مسائل میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ بعض اوقات یہ اختلاف تینوں ائمہ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان ہوتا ہے اور بعض اوقات یہ اختلاف فقہ مالکی کے اپنے علماء کے درمیان ہوتا ہے۔

علامہ مقریؒ نے اس کتاب میں قواعد فقہیہ کے فروعی مسائل کو نہایت مختصر انداز میں درج کیا ہے۔ وہ بعض اوقات کسی قاعدہ کے لیے قرآن مجید یا سنت سے دلیل بھی بیان کرتے ہیں۔

قواعد الاحکام فی مصالح الأنام:

قواعد کلیہ کے موضوع پر فقہ شافعی کی جو اولین کتاب قبولیتِ عام کے مقام پر فائز ہوئی وہ قاضی القضاۃ شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام سلمی کی کتاب قواعد الاحکام فی مصالح الانام ہے۔ آپ "سلطان العلماء" کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔

یہ کتاب بنیادی طور پر دو حصوں میں تقسیم ہے اور دو ہی بنیادی امور سے بحث کرتی ہے۔ جلد اول مصلحہ اور مفسدہ کے تصورات پر نظری بحث کرتی ہے۔ اور اس میں وہ تمام اصولی اور فقہی بحثیں آ گئی ہیں جن کا مصلحہ اور مفسدہ سے بالواسطہ یا بلاواسطہ کوئی تعلق ہے۔ یعنی مصالح و مفاسد کی قسمیں، ان کے تعین کا طریقہ، مفاسد سے عہدہ برآ ہونے میں شریعت کا طریق کار، شرعی سزاؤں اور مفاسد میں باہمی تعلق، مصلحت اور تصورِ عدل، مصلحت اور حقوق، مفسدہ اور ضرر وغیرہ۔ دوسری جلد میں زیادہ تر وہ مباحث ہیں جو عملی اور تطبیقی نوعیت کے ہیں۔ ان میں دکھایا گیا ہے کہ مختلف فقہی ابواب و مسائل میں کس طرح مصلحت و مفسدہ کے اصول کارفرما ہوتے ہیں اور ان اصولوں کی تطبیق کی کیا کیا عملی صورتیں ہیں۔

یہ کتاب اس اعتبار سے تو قواعد کلیہ کی کتاب نہیں ہے کہ اس میں الگ الگ موضوعات کے اعتبار سے قواعد بیان کیے گیے ہوں لیکن فقہی ادب میں اس لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ بہت سے اہم فقہی اصول و قواعد کی پشت پر جو قانونی تفکیر کام کر رہی ہے اس کتاب میں اس پر بڑی مفصل بحث کی گئی ہے اور اس میں ایسی بہت سے ضمنی بحثیں آ گئی ہیں جن سے واقفیت حاصل کیے بغیر مختلف قواعد کلیہ اور بہت سے اہم فقہی مباحث سمجھنا دشوار ہے۔

الاشباہ و النظائر للسیوطی:

قواعد کلیہ کے موضوع پر فقہ شافعی کی یہ مقبول ترین کتاب ہے جس نے تمام فقہائے اسلام کو متاثر کیا اور دنیائے اسلام کے ہر علاقہ کے طالبانِ فقہ میں اپنا مقام بنایا۔ اس کتاب کے مصنف جلال الدین عبدالرحمٰن سیوطیؒ جن کی تصانیف کی کل تعداد کا اندازہ پانچ سو سے زائد کیا گیا ہے۔

یہ کتاب سات حصوں پر مشتمل ہے پہلا حصہ قواعد کلیہ کی تشریح و تفسیر سے عبارت ہے جن کو فقہ اسلامی کی بنیاد قرار دیا گیا ہے۔ اس پورے حصے میں دوسرے بہت سے قواعد و ضوابط کا ذکر بھی ہے۔ مصنف نے یہ التزام بھی کیا ہے کہ ہر قاعدہ کا مأخذ قرآن مجید اور سنتِ رسول ﷺ سے متعین کیا جائے اور متعلقہ احادیث کی تخریج بھی کی ہے۔ مصنف نے یہ بھی بتایا ہے کہ کس

قاعدہ کو سب سے پہلے کس فقیہہ نے دریافت کیا اور موجودہ عبارت کا پیرایہ عطا کیا۔ بعض قواعد کی انہوں نے تصریح کی ہے کہ ان کی اولین دریافت کا سہرا خود امام شافعیؒ کے سر ہے۔

دوسرے حصے میں ان چالیس قواعد کلیہ کا ذکر ہے جن کے تحت بہت بڑی تعداد میں جزئی صورتیں داخل ہیں۔ ان اصل چالیس قواعد کے ساتھ ساتھ دوسرے بہت سے ضمنی اور ذیلی ضوابط بھی بیان ہوئے ہیں۔ ہر قاعدہ کا شرعی اور فقہی مأخذ متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ کئی قواعد کے اولین مرتبین کا تعین کیا گیا ہے۔

کتاب کا تیسرا حصہ ان بیس قواعد پر مشتمل ہے جن کو مصنف نے اختلافی قرار دیا ہے چوتھے حصے میں جابجا بہت سے قواعد وضوابط بکھرے ہوئے ہیں جن کی تعداد تینوں اجزاء میں بیان کردہ قواعد وضوابط سے زیادہ ہے۔

کتاب کے پانچویں حصے کو مصنف نے نظائر ابواب کا عنوان دیا ہے۔ اس میں طہارت اور نماز کے ابواب سے لے کر معروف فقہی ترتیب کے مطابق تمام اہم فقہی ابواب موجود ہیں۔ اس کا موضوع بعض مماثل فقہی امور پر بحث کر کے ان کے احکام کا تعین کرنا ہے۔ اس حصہ میں عمومی انداز کے قواعدِ کلیہ تو بہت کم ہیں، البتہ ایسے فقہی ضوابط بہت ہیں جو خاص خاص فقہی ابواب سے متعلق ہوں۔

کتاب کا چھٹا حصہ فروق پر ہے۔ اس میں مصنف نے مختلف فقہی ابواب مثلاً وضو اور غسل، اذان اور اقامت، نکاح و طلاق اور دیگر دیوانی وفوجداری معاملات میں زیرِ بحث بظاہر مماثل اور درحقیقت مختلف مباحث کا ذکر کیا ہے۔

کتاب کا ساتواں حصہ متفرق نظائر کے بارے میں ہے۔ کتاب کے آخر میں پنتالیس اشعار پر مشتمل ایک نظم ہے جس میں کسی فقیہ شاعر یا شاعر فقیہ نے ان تیس صورتوں کو نظم کردیا ہے جن میں فقہ شافعی کی رو سے ناواقفیت کو ایک جائز عذر نہیں مانا جائے گا۔ یاد رہے کہ دنیا کے دوسرے بہت سے قوانین کے برعکس فقہ اسلامی میں قانون سے ناواقفیت کو بہت سی صورتوں میں ایک جائز عذر کے طور پر قبول کیا جاتا ہے۔

ان چند کتب کے علاوہ بھی کئی قواعدِ فقہیہ کے موضوع پر لکھی گئی ہیں جن کا ذکر طوالت کا باعث ہوگا۔

قواعد کی اقسام:

تجریدیت اور ہمہ گیری کے اعتبار سے قواعد کی درج ذیل قسمیں ہیں:

۱۔ اصلی قواعد کلیہ

۲۔ وہ قواعد جو مختلف اقسام کے فقہی ابواب کے درمیان مشترک ہیں۔

۳۔ وہ قواعد جو ایک ہی قسم مثلاً عبادات یا معاملات کے فقہی ابواب کے درمیان مشترک ہیں۔

۴۔ وہ قواعد جو فقہ کے کسی ایک باب کے ساتھ مخصوص ہیں۔

نوعیت اور موضوع کے اعتبار سے قواعد کی درج ذیل قسمیں نکلتی ہیں:

۱۔ اصولی قواعد ۲۔ کلامی قواعد

۳۔ لغوی قواعد ۴۔ فقہی قواعد

فقہاء نے ان تمام اقسام پر الگ الگ بحث کی ہے مگر موضوع کی مناسبت کے اعتبار سے اس جگہ صرف پہلی قسم یعنی اصلی قواعدِ کلیہ پر ہی بحث کی جائے گی۔

اصلی قواعد کلیہ

امام عزالدین بن عبدالسلامؒ نے تمام فقہی قواعد و فروعات کو دو اُصولوں میں تقسیم کیا ہے: ۱۔ جلب منفعت، ۲۔ دفع مضرت، بلکہ انہوں نے یہ بھی فرمایا کہ دفع مضرت بھی فی الجملہ جلب منفعت ہی میں شامل ہے اور اس طرح سارے کے سارے قواعد کا مرجع ایک قاعدہ جلب منفعت قرار پایا ہے۔[1]

بعض علماء نے اس ہمہ گیر نظریہ کی تفصیل کرتے ہوئے تمام قواعد کو بنیادی طور پر چار قواعد سے منسوب کیا ہے۔ بعض نے پانچ قواعد کو اصل قرار دیا ہے اور بعض کے یہاں اصلی قواعد چھ قرار پائے۔ وہ قواعد حسب ذیل ہیں:۔

۱. اليقين لا يزول بالشک

''یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔''

۲. المشقة تجلب التيسير

''مشقت آسانی کو کھینچتی ہے۔''

۳. الضرر يزال

''نقصان کو دور کیا جائے۔''

۴. العادة محكمة

''عادت بناء حکم بن سکتی ہے۔''

۵. الأمور بمقاصد ها

''اعمال کی حیثیت مقاصد کے اعتبار سے ہوگی۔''

نوعیت اور موضوع کے اعتبار سے قواعد کی درج ذیل قسمیں نکلتی ہیں:

۱۔ اصولی قواعد ۲۔ کلامی قواعد

۳۔ لغوی قواعد ۴۔ فقہی قواعد

فقہاء نے ان تمام اقسام پر الگ الگ بحث کی ہے مگر موضوع کی مناسبت کے اعتبار سے اس جگہ صرف پہلی قسم یعنی اصلی قواعدِ کلیہ پر ہی بحث کی جائے گی۔

اصلی قواعد کلیہ

امام عزالدین بن عبدالسلامؒ نے تمام فقہی قواعد و فروعات کو دو اُصولوں میں تقسیم کیا ہے: ۱۔جلب منفعت، ۲۔ دفع مضرت، بلکہ انہوں نے یہ بھی فرمایا کہ دفع مضرت بھی فی الجملہ جلب منفعت ہی میں شامل ہے اور اس طرح سارے کے سارے قواعد کا مرجع ایک قاعدہ جلب منفعت قرار پایا ہے۔[1]

بعض علماء نے اس ہمہ گیر نظریہ کی تفصیل کرتے ہوئے تمام قواعد کو بنیادی طور پر چار قواعد سے منسوب کیا ہے۔بعض نے پانچ قواعد کو اصل قرار دیا ہے اور بعض کے یہاں اصلی قواعد چھ قرار پائے۔ وہ قواعد حسبِ ذیل ہیں:۔

۱. **اليقين لا يزول بالشك**

''یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔''

۲. **المشقة تجلب التيسير**

''مشقت آسانی کو کھینچتی ہے۔''

۳. **الضرر يزال**

''نقصان کو دور کیا جائے۔''

۴. **العادة محكمة**

''عادت بناء حکم بن سکتی ہے۔''

۵. **الأمور بمقاصد ها**

''اعمال کی حیثیت مقاصد کے اعتبار سے ہوگی۔''

ابن نجیمؒ نے البتہ اِن قواعد کی تعداد چھ بتائی ہے۔انہوں نے دراصل ''الامور بمقاصدھا'' کو دو قاعدوں میں تقسیم کردیا ہے۔

لاثواب إلا بالنية

---

(۱) قواعد الأحكام، ۱/ ۱۱

''عمل کا ثواب نیت کے ساتھ مشروط ہے۔''

الأمور بمقاصد

''اعمال کی حیثیت مقاصد کے اعتبار سے ہوتی ہے۔''

ابن نجیمؒ نے ان چھ قواعد کے ساتھ مزید قواعد کا اضافہ بھی کیا ہے مگر اصلی قواعد کلیہ یہی مذکورہ قواعد ہیں۔ظن غالب یہ ہے کہ علماء نے جس معیار کو سامنے رکھ کر ان پانچ قواعد کو ترتیب دیا ہے (ابن نجیمؒ کے نزدیک چھ قواعد کو) وہ تجرید و عمومیت کا نظریہ ہے۔(۱)

2۔عرف و عادت کے فقہی قواعد و ضوابط:

فقہائے کرام نے اپنے اپنے فقہی مکتبہ فکر کے اصول وکلیات کے پیش نظر فقہی قواعد کی ترتیب و تعداد کا لحاظ کیا ہے۔یوں بعض قواعد ایک فقہی مکتبہ فکر کے ہاں ملتے ہیں اور بعض دوسروں کے ہاں۔ البتہ بعض قواعد سب کے ہاں معتبر و مستند ہیں۔ ایسے قواعد کو قواعد کلیہ کہا گیا ہے۔ ان کی تعداد بعض کے ہاں پانچ اور بعض کے ہاں چھ ہے۔ یہ قواعد کلیہ آئمہ اربعہ کے اصول اجتہاد میں ایک نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک قاعدہ ''العادة محکمة'' ہے۔ یہ قاعدہ اتنا معتبر ہے کہ قواعد کلیہ کی چھوٹی سی چھوٹی فہرست میں جگہ پانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فقہی احکام میں حالات و زمانہ کی رعایت اور عرف و عادت کا اعتبار ایک معتبر اصول ہے۔

ایسے قواعد جن کی بنیاد عرف و عادت کی رعایت پر رکھی گئی ہے کا تفصیلی بیان ''مجلة الاحکام العدلیة'' کی دفعات چھتیس (۳۶) تا پینتالیس (۴۵) میں ہوا ہے۔ اس کے علاوہ ابن نجیمؒ نے الاشباہ والنظائر میں بھی اس پر بحث کی ہے۔عرف و عادت پر مبنی قواعد مندرجہ ذیل ہیں:(۲)

(۱) العادة محكمة ''عادت بناءِ حکم بن سکتی ہے۔''

(۲) استعمال الناس حجة يجب العمل بها ''لوگوں کا عملی رواج واجب العمل ہے، اس پر عمل کیا جائے گا۔''

(۳) الممتنع عادة كالممتنع حقيقة ''جو امر عادۃً ممنوع ہوگا وہ حقیقی ممنوع کی طرح متصور ہوگا۔''

(۴) لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان ''زمانے کے بدل جانے سے احکام کے بدل جانے کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔''

(۵) الحقيقة تدرك بدلالة العادة ''عادت کی دلالت کرنے پر حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا۔''

(۶) إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت ''عادت کا اعتبار اسی وقت ہوگا جب وہ کلی ہو یا غالب آچکی ہو۔''

---

(۱) الاشباہ والنظائر، ص: ۹۷-۲۳

(۷) العبرة للغالب الشائع لا للنادر ''اعتبار اس عادت کا ہوگا جو عام ہو چکی ہو، نادر اور کم واقع ہونے والی صورت قابل اعتبار نہ ہوگی۔''

(۸) المعروف عرفاً كالمشروط شرطا ''جو بات عرف میں مشہور و معروف ہو، وہ ایسی ہی ہے جیسے کوئی طے شدہ شرط ہوتی ہے۔''

(۹) المعروف بين التجار كالمشروط بينهم ''تاجروں میں جو بات معروف ہو چکی ہو وہ بمنزلہ شرط متصور ہوگی۔''

(۱۰) التعيين بالعرف كالتعيين بالنص ''عرف کے ذریعے کسی چیز کا تعین ایسا ہی متصور ہوگا جیسا کہ نص کے ساتھ تعین کیا گیا ہو۔''

ان قواعد پر تفصیلی بحث کی جاتی ہے:۔

(۱) العادة محكمة.[۱]

''عادت بناءِ حکم بن سکتی ہے۔''

اس قاعدہ کی بنیاد یہ اثر ہے:

(ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن)[۲]

''یعنی جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔''

خالد اتاسی نے شرح مجلّہ میں لکھا ہے کہ جو امور طباع سلیمہ سے بار بار اور معقول طور پر صادر ہوتے رہیں حتیٰ کہ انسانی نفوس میں قرار پکڑ لیں، ان میں سے کسی امر کا کسی شخص سے صادر ہونا عادت کہلائے گا۔[۳]

شریعت میں بہت سے احکام کی بنیاد عرف و عادت پر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عرف و عادت کو شریعت کا ایک اہم اصول مانا گیا ہے اور بہت سے احکام کی بنیاد بھی عرف و عادت کے تسلیم کئے جانے پر ہے۔ مثال کے طور پر ایک طے شدہ فقہی اصول ہے کہ عرف و عادت کی بنیاد پر کسی لفظ کا حقیقی معنی ترک کر کے مجازی معنی مراد لیا جاسکتا ہے۔[۴]

یہ امر بھی قابل غور ہے کہ فقہی مسائل میں عرف و عادت کی طرف اس قدر رجوع کیا جاتا ہے کہ فقہاء نے اس کو فقہ کے اصول و کلیات میں شامل فرما دیا ہے۔ عرف و عادت کی دو اقسام ہیں: خاص اور عام۔ ان میں سے ہر دو قسموں کی دو دو صورتیں

---

(۱) المجلة الاحكام العدلية، دفعه: ۳۶

(۲) الشيباني، الموطأ، ۱۴۰

(اس روایت کی صحت کے بارے میں تفصیلی بحث مقالہ ہذا کے صفحات ۸۶-۸۸ پر گزر چکی ہے۔

(۳) شرح المجلة الاحكام العدلية، مقدمة، ص:۷۸

(۴) شرح الاشباه والنظائر، ۲۶۸/۱

وجود میں آتی ہیں۔ یا تو یہ دلیل شرعی اور کتب ظاہر الروایت کے منصوصات کے موافق ہوں گی یا نہ ہوں گی۔ اگر موافق ہوں تو ان کا جواز اس قدر قابل قبول ہے کہ مزید بحث کی ضرورت نہیں۔ البتہ اگر یہ دلیل شرعی اور منصوص علیہ مذہبی مسلمات کے خلاف ہوں تو ان کو دو طریقوں سے بیان کیا جاتا ہے۔

اولا: اگر کوئی عرف دلیل شرعی کی اس طرح ممانعت کرے کہ اس عرف پر عمل کرنے سے دلیل شرعی کی مکمل طور پر مخالفت لازم آتی ہو، اس کے رد کر دینے میں کوئی شک وشبہ نہیں ہوسکتا۔ جیسا کہ لوگ کثیر محرمات کو اپنی عادت میں شامل کرلیا کرتے ہیں مثلاً سود لینا، شراب پینا، ریشم کا لباس پہننا اور سونے کا استعمال کرنا وغیرہ کہ ایسے تمام اعراف وعادات کی حرمت منصوصہ ہے۔ (۱)

اگر کوئی عرف یا عادت من کل الوجوہ مخالف نہیں ہے، مثلاً کسی دلیل شرعی کے الفاظ عام ہیں اور عرف نے اس کے بعض افراد میں مخالفت کی ہے یا عرف کسی قیاسی حکم کے مخالف ہے تو ایسی صورت میں اگر عرف عام ہے تو وہی معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ عرف عام کسی دوسرے عام حکم کو مخصوص کر دینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ایسے عام عرف کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا جائے گا۔ اور اگر عرف خاص ہے تو ایسی حالت میں جب کہ وہ کسی دلیل شرعی کے مخالف ہو قابل اعتبار نہ ہوگا۔ ابن عابدینؒ کی یہی رائے ہے کہ عرف عام کے ذریعے قیاس کو ترک کردیا جائے گا اور نص کی تخصیص بھی اس سے جائز ہے۔ (۲)

اس کے بعد یہ امر بھی واضح رہے کہ جن اموال میں سود پایا جاتا ہے اور شارع نے انہیں کیلی (ناپے جانے والی) اشیاء میں شامل ہونے کا حکم جاری فرمایا جیسا کہ گندم، جو، چھوارے اور نمک تو اب اگر ان اشیاء میں لوگوں کا تعامل وزن سے دیا جانا قرار پاجائے تو ان کا وزنی ہونا جائز نہ ہوگا، بلکہ کیلی ہی شمار کی جائیں گی۔

اس جگہ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جب شرعی نص اور عرف میں تعارض واقع ہو، اس وقت یہ دیکھنا ہوگا کہ نص کا حکم عرف پر مبنی ہے یا نہیں۔ اگر عرف پر مبنی ہو تو عرف کا اعتبار ہوگا اور اگر عرف پر مبنی نہ ہوگا تو نص کا اعتبار ہوگا۔ نص کے عرف پر مبنی ہونے کا یہ مطلب ہے کہ شارع کے عہد میں وہ اشیاء کیلی تھیں البتہ فی الجملہ ان کا موزونی ہونا بھی ثابت ہے۔ ایسی حالت میں اگر کوئی جدید عرف ان اشیاء میں وزن اختیار کرلے تو یہ نص کی مخالفت نہ ہوگی بلکہ اس عرف پر حکم دیا جانا نص کی اتباع ہی ہوگی۔ (۳)

بعض فقہاء نے نص کے مقابل عرف کے محکم ہونے پر تامل کا اظہار کیا ہے جیسا کہ تنویر الابصار اور اس کی شرح درمختار کے باب الربا میں ہے کہ جن اشیاء کے کیلی ہونے کا حکم شارع نے صادر فرما دیا ہے ان کے وزنی ہونے کے عرف کو رد کردیا جائے گا۔ اس لئے کہ نص عرف سے زیادہ قوی ہے لہذا ایک قوی کو ادنی کے مقابل ترک نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ جہاں نص وارد نہیں ہوتی وہاں عرف ہی کا اعتبار ہوگا اور نئے عرف کو پرانے عرف پر ترجیح ہوگی یعنی لوگوں کی عادت کا اعتبار ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ) فقہائے احناف میں سے وہ فقیہہ ہیں جو لوگوں کے عرف کو نص کے مقابل ترجیح دیتے ہیں۔ ان کی یہ رائے لوگوں کی

---

(۱) شرح المجلۃ، مقدمہ، ص: ۷۹

(۲) مجموعہ رسائل، ۱۱۶/۲

(۳) اتاسی، مقدمہ: ۸۱

سہولت اور ایک عظیم حرج کے دفع کرنے کے پیش نظر ایسے امور میں ہے۔ جس کے لوگ اپنے استعمال میں عادی ہو چکے ہوں۔ [1]

ثانیا: ایسا عرف جو اجتہاد و رائے پر مبنی فقہی مسائل کے مخالف ہو اور ان امور میں کوئی صریح نص موجود نہ ہو، بلکہ ان میں سے زیادہ مسائل ایسے ہوں کہ ہر مجتہد نے اپنے زمانے کے عرف و عادت اور رسم و رواج کے مطابق حکم دیا ہو۔ جس کی حیثیت یہ ہو کہ اگر وہ مجتہد کسی ما بعد کے ایسے زمانے میں موجود ہوتا تو اس زمانے کے جدید عرف و عادت کا اعتبار کر کے سابقہ عرف کے خلاف حکم دے دیتا۔ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

(ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد أنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا للزم من المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد) [2]

''اسی لئے فقہاء نے اجتہاد کی شرائط میں یہ شرط رکھی ہے کہ مجتہد کے لئے لوگوں کی عادات کی معرفت ضروری ہے۔ کیونکہ اکثر احکام زمانے کے تغیر کے ساتھ اس کے عرف کے تغیر سے متغیر ہوجاتے ہیں۔ یا اہل زمانہ کی ضرورت اور ان کے فساد کے پیش نظر ان کا تغیر ضروری ہوجاتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر زمانہ گزشتہ کے احکام کو اس عہد جدید میں جوں کا توں باقی رکھا جاتا ہے تو یہ انسانوں کی مشقت اور ضرر کا سبب ہوجاتا ہے اور جو شرعی قواعد تخفیف و سہولت اور دفع ضرر و فساد پر مبنی ہیں ان کی مخالفت لازم آتی ہے۔''

یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے بہت سے مسائل میں مجتہدین سابقین کی اس بناء پر مخالفت کی ہے کہ ان کا حکم ان کے زمانے کے عرف پر مبنی تھا۔ یہ فقہاء جانتے تھے اگر سابقین اس عہد میں موجود ہوتے تو قواعد مذہب کو ملحوظ رکھتے ہوئے وہی حکم صادر فرماتے جو خود ان کے بعد کے فقہاء کا ہے۔ اس کی ایک مثال تعلیم القرآن پر معاوضہ لینے کے جواز کا مسئلہ ہے۔ جسے بعد کے فقہاء نے جائز قرار دیا۔ اس لئے کہ صدر اول میں معلمین کو عطیات حکومت کی طرف سے دیے جاتے تھے۔ بعد میں جب ان عطیات کا سلسلہ منقطع ہوگیا تو اب اگر یہ معلمین بغیر اجرت تعلیم القرآن کا سلسلہ جاری رکھتے تو ان کے اپنے اہل خانہ بھوکوں مرتے۔ اور اگر وہ کسب معاش کے لئے کوئی پیشہ یا صنعت اختیار کرتے تو پھر دین اور قرآن کی تعلیم کا خاتمہ لازم آتا ہے۔ لہٰذا ان حضرات نے تعلیم القرآن پر معاوضہ لینے کا فتویٰ جاری فرمایا۔ حالانکہ یہ اسلاف آئمہ فقہاء کے قول کے خلاف ہے۔ [3]

اس قاعدے کی روشنی میں کثیر تعداد ایسے مسائل کی ہے جن میں حالات عرفیہ کے قرائن کو پیش نظر رکھ کر حکم دیا گیا ہے۔ قرآن و سنت میں بعض ایسی مثالیں موجود ہیں جہاں علامات و قرائن کے ذریعے ترجیح دیئے جانے کے سلسلہ میں شریعت کی اجازت موجود ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ میں ارشاد فرمایا:

---

(۱) تفصیل کے لیے محولہ بالا، ص: ۸۰ وما بعد

(۲) مجموعہ رسائل، ۲/ ۱۲۵

(۳) اتاسی، مقدمہ، ص: ۸۱

۱۔ حکم یہ ہے کہ زیادہ پانی میں اگر معمولی نجاست گر جائے تو وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ زیادہ پانی کی کوئی لگی بندھی مقدار متعین نہیں ہے۔ اس کا تعین متعلقہ لوگوں کے عام اندازہ سے ہوتا ہے۔ وہ خود ہی نجاست اور پانی کی مقدار کی روشنی میں فیصلہ کریں گے کہ کیا اس نجاست کے لئے یہ پانی زیادہ ہے یا نہیں۔

۲۔ حکم یہ ہے کہ عمل کثیر سے نماز متاثر ہو جاتی ہے۔ اس کا تعین بھی عرف و عادت کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ عمل کثیر اس عمل کو مانا جاتا ہے جسے دیکھنے والا یہ سمجھے کہ یہ شخص نماز نہیں پڑھ رہا ہے۔

۳۔ باغوں میں گرے ہوئے پھلوں کو اٹھا کر کھالینے کے جواز اور عدم جواز کا تعین بھی اس علاقہ اور زمانہ کے عرف و عادت سے منسلک ہے۔ جس نوعیت کے اور جتنی مقدار میں گرے پڑے پھل اٹھا کر کھالینے کو لوگ عام طور پر نظر انداز کر دیتے ہوں اور اس پر برا نہ مانتے ہوں وہ کھالینا جائز ہے، اس کے علاوہ ناجائز ہے۔

اگر کسی عرف و عادت پر عمل سے کسی شرعی دلیل کی کلی طور پر مخالفت لازم آتی ہو تو ایسا عرف بلا شبہ حرام اور قابل رد ہے۔ جیسے لوگوں نے بیشتر محرمات کو اپنی عادات میں شامل کر لیا ہے، مثلاً سود لینا، شراب پینا جیسے معاملات اور اعراف و عادات احکام میں بنیاد نہیں ہو سکتے کیونکہ ان کا حرام ہونا نص سے ثابت ہے۔

(۲) استعمال الناس حجة يجب العمل بها.[۱]

"لوگوں کا عملی رواج واجب العمل ہے، اس پر عمل کیا جائے۔"

یہ قاعدہ اپنی عملی اہمیت کے اعتبار سے اور مقصد کے اعتبار سے سابقہ قاعدہ سے ملتا جلتا ہے، یعنی جب لوگوں کی عادات شرع کے نصوص کے مخالف نہ ہوں تو وہ دلیل و حجت ہوں گی، ان پر عمل واجب ہوگا۔ اس لئے کہ عادت ایک مضبوط فیصلہ ہوتا ہے۔ بیع استصناع کے مسائل کا تعلق اسی قاعدے کے تحت آتا ہے۔ مثلاً مجلّہ کی دفعہ ۳۸۸ میں بیان کیا گیا ہے کہ کسی شخص نے کاریگر سے کہا کہ میرے لیے فلاں چیز اتنے پیسوں میں بنا دو اور کاریگر نے اسے قبول کر لیا تو بیع استصناع منعقد ہو جائے گی۔

ابن نجیمؒ نے الاشباہ میں فرمایا ہے کہ جب شرع سے عرف کا تعارض واقع ہو تو بھی عرف کے استعمال کو نظر انداز نہ کیا جائے گا خصوصاً قسموں (حلف) کے مسائل میں۔ مثلاً ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ فرش پر نہیں بیٹھے گا۔ پھر وہ زمین پر بیٹھ گیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ عرف میں زمین کو فرش نہیں کہا جاتا حالانکہ قرآن میں زمین کو فرش کہا گیا ہے۔[۲]

(۳) الممتنع عادة كالممتنع حقيقة.[۳]

"جو چیز عادتاً ممنوع اور ناممکن ہو، وہ حقیقت میں ناممکن جیسی ہی ہوتی ہے۔"

اس قاعدہ کا تعلق بھی عرف و عادت کے قواعد و کلیات سے ہے۔ حقیقتاً، واقعتاً اور عادتاً ناممکن وہ چیز ہے جو کبھی وقوع پذیر

---

(۱) المجلة، دفعہ: ۳۷

(۲) الاشباہ والنظائر، ص: ۹۷

(۳) المجلة، دفعہ: ۳۸

ہو ہی نہیں سکتی۔ لہٰذا ایسی چیز کا دعویٰ سرے سے (ab initio) قبول نہیں کیا جائے گا اور اسے ابتدا ہی میں (prima facie) مسترد کردیا جائے گا۔ مثلاً کوئی شخص اپنے ہم عمر کسی شخص کے بارے میں دعویٰ کرے کہ یہ میرا باپ یا بیٹا ہے۔ تو یہ دعویٰ بغیر کسی مزید تأمل کے مسترد کردیا جائے گا۔ اسی طرح عادتاً ناممکن سے مراد وہ چیز ہے جس کے وقوع پذیر ہونے کا عقلی طور پر امکان تو موجود ہوتا ہے مگر وہ عموماً وقوع پذیر نہیں ہوتی۔ مثلاً کوئی شخص جو سب لوگوں کے علم و یقین کے مطابق بہت تنگ دست اور نادار ہو، یکا یک یہ دعویٰ کرے کہ فلاں دولت مند شخص نے ساری دولت اس سے قرض لی تھی۔ اگرچہ عقلاً ایسا ہونا ناممکن تو نہیں لیکن عام طور پر عادتاً ایسا ہوتا نہیں۔ اس لئے جب تک مدعی اپنا ذریعہ آمدنی ثابت نہ کرے کہ کب اور کس ذریعہ سے یہ دولت اس کو ملی تھی نہ اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور نہ اس کی پیش کردہ گواہیاں قبول کی جائیں گی۔

اس قاعدہ کا تعلق عرف و عادت سے بطور مأخذ قانون تو نہیں بنتا، تاہم احکام کے استنباط و استخراج میں مددگار ہے۔ فقہاء چونکہ احکام میں مکلفین کے افعال و عادات کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک عادتاً ممنوع حقیقی طور پر بھی ممنوع کے درجہ میں ہے۔ یہ قاعدہ اکثریہ ہے کلیہ نہیں۔ دعاوی اور شہادت کے ابواب میں اس کے تحت کئی احکام آتے ہیں۔

(۴) لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان.[1]

''زمانے کے بدل جانے سے احکام کے بدل جانے کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔''

انسانی معاشرے میں ہمیشہ حرکت و ارتقاء کا عمل جاری رہتا ہے۔ اس حرکت و ارتقاء کے انسانی زندگی پر عمرانی، نفسیاتی اور فکری اثرات مرتب ہوتے رہتے ہیں۔ احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کے تغیر و تبدل کی خوب رعایت کی گئی ہے کیونکہ وقت کے بدلتے ہوئے حالات سے اپنا تطابق نہ پیدا کرسکنے سے معاشرہ اقوام عالم کی دوڑ میں پیچھے رہ جاتا ہے۔ شریعت کے وہ احکام جو کسی زمانے کے عرف و عادت پر مبنی ہوتے ہیں، جب وہ عرف و عادت کسی عہد میں اپنے ماقبل عہد کے مقابلے میں تبدیل ہوجائے تو یہ تغیر اس امر کا متقاضی ہوگا کہ حکم میں بھی تبدیلی ہوجائے جبکہ اصل فعل اپنی ذات میں اسی طرح باقی رہے گا۔ مثلاً شریعت نے اس شخص کے لئے جس نے بغیر دیکھے ہوئے کوئی چیز خریدی ہو خیارِ رؤیت کا حق دیا ہے۔ چنانچہ فقہاء متقدمین کے عہد میں لوگ اپنے مکانوں کی تعمیر اس طرز پر کرتے تھے کہ ان کے کمروں اور دیگر طرز تعمیر میں تفاوت نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے فقہاء نے یہ حکم دیا تھا کہ کسی مکان کے ایک کمرے کو دیکھ لینے کے بعد خیار رؤیت ساقط ہوجائے گا اور مکان کے تمام کمروں کا معائنہ ضروری نہ ہوگا۔ لیکن بعد کے دور میں جب لوگوں نے مکانوں کی تعمیر میں جدت اختیار کرلی اور کمرے ایک دوسرے سے مختلف تعمیر ہونا شروع ہوئے تو اس عہد کے فقہاء نے حکم دیا کہ خیار رؤیت کے ساقط ہونے کے لئے تمام کمروں کا یا تمام مکان کا دیکھ لینا ضروری ہے۔ حکم میں یہ اختلاف دراصل کسی دلیل و حجت کے اختلاف سے نہیں واقع ہوا بلکہ اس کی وجہ زمانے اور عہد کے عرف کا اختلاف ہے۔[2]

اس قاعدے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حکم کا تغیر خواہ عرف و عادت کے تغیر کی بنا پر ہو یا انسانی حالات کے تغیر کی بنا پر ہو،

---

(۱) المجلة، دفعه: ۳۹

(۲) شرح اتاسی، ۹۱/۱

اس کی دو علتیں ہوتی ہیں۔

۱۔ یہ کہ اصل امر جس پر حکم مبنی تھا بدستور باقی رہتا ہے۔ اس لئے کہ عہد قدیم میں حکم کا جو مقصد تھا عہد جدید میں بھی وہی مقصد ہوتا ہے۔ مثلاً عہد قدیم کا یہ حکم کہ ایک کمرہ دیکھ لینے سے پورا مکان دیکھ لینے کے لئے کافی ہوگا۔ اس سے مبیع کی حالت کا علم مقصود تھا۔ اب عہد جدید کا حکم کہ تمام مکان کو دیکھا جائے اس کا مقصد بھی وہی ہے کہ مبیع کا پورا علم ہوجائے۔

۲۔ یہ کہ ہر دو عہد کے احکام کی حقیقت ہی تبدیل ہوجائے جیسا کہ قیاس کے مقابلے میں استحساناً مسائل کا استخراج کرنا۔ باقی رہا وہ حکم جو نہ تو عرف و عادت پر مبنی ہو اور نہ انسانی حالات کے تغیر پر مبنی ہو ایسا حکم ہمیشہ قائم رہتا ہے۔ مثلاً ظلم کرنا ہر وقت اور ہر حالت میں ممنوع رہے گا، اس میں کوئی تغیر واقع نہ ہوگا۔

(۵) الحقيقة تدرك بدلالة العادة.[1]

''عادت کی دلالت پر حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا۔''

عام طور پر علم بیان کنایہ کے دو طریقے بیان کئے جاتے ہیں۔ اول یہ کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی میں اس لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ اس معنی سے اس کے لازم کی طرف ذہن منتقل ہوجائے۔ جیسا کہ کہا جائے کہ فلاں شخص کی تلوار کا پرتلا بہت طویل ہے اور اس سے مقصود اس شخص کے طویل القامت ہونے کا اظہار کرنا ہو۔ اس طریقہ استعمال میں کنایہ حقیقت ہوگا۔ اس لئے کہ لفظ کو اپنے حقیقی معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ اگرچہ اس سے مقصود اس معنی کا لازم ہی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی کے لازم کے لئے ہی استعمال کیا جائے اور حقیقی معنی کا ذہن میں آ جانا بھی جائز ہو۔

یہاں یہ بات بھی سمجھنا ضروری ہے کہ کلام میں اصل حقیقت ہوتی ہے اور مجاز اس کا قائم مقام ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب مجاز کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو لفظ کا خود بخود حقیقی معنی مراد ہوجائے گا۔ البتہ بعض مواضع ایسے ہوتے ہیں کہ جہاں حقیقی معنی مراد لینا ممکن ہی نہیں ہوتا۔ جیسا کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ خدا کی قسم میں اس درخت سے نہ کھاؤں گا۔ تو اس کی یہ قسم اس درخت سے پیدا ہونے والے پھل سے متعلق ہوگی۔ اگر درخت پھل دار نہ ہوا تو اس کی قیمت سے متعلق ہوگی تاکہ ایک عاقل شخص کے کلام کا لغو ہونا لازم نہ آئے۔[2]

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ لفظ کا حقیقی معنی مراد لینا ناممکن تو نہیں ہوتا لیکن عرفاً و عادتاً متروک ہوتا ہے۔ ایسے معنی کو ناممکن ہی کا درجہ دیا گیا ہے۔ جیسا کہ ایک شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ وہ فلاں شخص کے مکان میں قدم نہ رکھے گا۔ تو اس سے مکان میں داخل ہونا مراد لیا جائے گا خواہ سوار ہوکر داخل ہو یا پیادہ چل کر، خواہ جوتے پہن کر یا برہنہ پا داخل ہو۔ اس لئے کہ ایسے کلام کا متعارف معنی یہی ہے۔ حقیقی معنی یعنی پاؤں کا رکھنا مراد نہیں ہوتا۔ یہ معنی عرف کی وجہ سے ترک کردیا گیا اور عرف

---

(۱) المجلة، دفعة: ۴۰

(۲) شرح اتاسی، ۹۲/۱

لفظ کی وضع پر بھی حاکم ہے۔[1]

معنی پر عرف کے اثرات واعتبار کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ فقہاء نے کتاب البیوع میں تصریح کردی ہے کہ تمام عقود میں فعل ماضی کے صیغے جیسے "بعت" (میں نے فروخت کیا) یا اشتریت (میں نے خرید لیا) سے بیع کا رکن مکمل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ یہ صیغے اپنی اصل وضع کے اعتبار سے گذشتہ زمانے میں فعل کے وجود پر دلالت کرتے ہیں۔ لیکن اہل شرع کے عرف میں ان کو فوری انعقاد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور قاعدہ یہ طے پایا کہ عادت کی دلالت کرنے پر حقیقی معنی کو ترک کر دیا جائے گا۔

(٦) إنما تعتبر العادة إذا اطّردت أو غلبت.[2]

"عادت کا اعتبار اسی وقت ہوگا جب وہ کلی ہو اور غالب آچکی ہو۔"

اس قاعدہ کی رو سے جس فعل کو چند افراد کرتے ہوں یا وہ فعل کبھی کبھار کیا جاتا ہو، وہ عادت اور رواج نہیں قرار پاتا اور نہ ہی وہ کسی حکم کی بنیاد بن سکتا ہے۔ وہی عادت اور رواج معتبر ہوتا ہے جس کا استعمال عام ہو چکا ہو اور لوگوں کی غالب اکثریت اس پر عمل کرتی ہو۔ اس کی بہت سی مثالیں ابن عابدینؒ نے نشر العرف اور ابن نجیمؒ نے الاشباہ والنظائر میں درج کی ہیں چند ایک مثالیں حسب ذیل ہیں:

اگر کسی ملک میں کئی طرح کے سکے رائج ہوں جن کی مالیت مختلف ہو اور کوئی شخص کسی خاص سکہ کا صراحتاً ذکر کیے بغیر کوئی معاملہ یا خرید وفروخت کرتا ہے تو سمجھا جائے گا کہ وہ سکہ مراد ہے جو زیادہ چلتا ہے۔[3]

اسی طرح جب کوئی شخص مقررہ نرخ پر کوئی چیز بازار میں فروخت کرے۔ فروخت کے وقت فریقین اگر یہ تصریح نہ کریں کہ قیمت فوری ادا کی جائے گا یا بعد میں کسی معینہ یا غیر معینہ وقت پر ادا کی جائے گی۔ اب اگر اس علاقہ میں رواج یہ ہو کہ لوگ سودا بازار سے خریدتے ہوں اور ادائیگی جمعہ کے روز کرتے ہوں تو سمجھا جائے گا کہ فریقین میں لین دین اسی عرف کی بنیاد پر ہوا ہے۔

اس قاعدہ میں دو شرطیں لگائی گئی ہیں۔ اول یہ کہ وہ عرف عام ہو۔ دوم عرف و عادت اس وقت معتبر ہوگی جب کہ پہلے سے اس کا سلسلہ چلا آرہا ہو۔ صرف یہی کافی نہ ہوگا کہ عرف موجودہ واقعہ سے قبل کا ہے بلکہ اس واقعہ تک اس کا جاری ہونا ضروری شرط ہے۔ لہٰذا اگر ماضی میں کوئی عرف تھا مگر موجودہ واقعہ کے وقت وہ موجود نہ تھا یا عقد کے بعد جاری ہوا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

یاد رہے کہ عرف کا اعتبار معاملات میں کیا جاتا ہے، تعلیق، اقرار اور دعویٰ میں نہیں کیا جاتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عرف کا اثر کسی مطلق لفظ کا مقید کرنا اس وقت متصور ہوتا ہے جب اس سے کسی امر کا فی الحال وجود میں لانا مقصود ہو ان الفاظ پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا جو گزشتہ واقعات کی اطلاع کے لئے استعمال کیے گئے ہوں۔ چونکہ دعویٰ اور اقرار دونوں گزشتہ واقعات کی اطلاع ہوتے ہیں اور اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وجوب عرف سے پہلے واقع ہوتا ہے یا کسی دوسرے مقام پر غالب الوقوع ہوتا ہے۔ البتہ یہ علت صرف اس وقت صحیح ہوگی جب اقرار یا دعویٰ مطلق ہو۔ اگر اقرار یا دعویٰ کے وقت یہ بھی ظاہر ہو جائے کہ عرف کے ذریعے

(١) شرح اتاسی، ٩٢/١
(٢) المجلة، دفعه: ٤١
(٣) الاشباه والنظائر، ص: ٩٥

وجوب کا سبب اقرار دعویٰ کے زمانے سے متصل ہی تھا تو اس وقت ظاہر ہے کہ عرف کا اعتبار ہی کیا جائے گا۔ بہر صورت اصول یہ ہے کہ صرف وہ عرف کسی حکم کی بنیاد بنے گا جو غالب ہو اور پھیل چکا ہو۔

(۷) العبرة للغالب الشائع لا للنادر [1]

''اس عادت کا اعتبار ہوگا جو عام ہو چکی ہو، نادر اور کم واقع ہونے والی صورت قابل اعتبار نہ ہوگی۔''

بظاہر یہ قاعدہ سابقہ قواعد کا ہم معنی اور ہم جنس معلوم ہوتا ہے۔ سابقہ قواعد اس عرف و عادت کے حق میں قرار دیئے گیے ہیں جو لوگوں میں پیدا ہونے کے بعد ان کے نفوس میں قرار پکڑے ہوئے دوامی درجہ حاصل کر گیا ہو۔ اور اگر اس قاعدہ کو سابقہ قواعد کے ہم معنی سمجھ لیا جائے تو اگرچہ قاعدہ کی ظاہری عبارت اس معنی پر محمول ہونے سے انکار نہیں کرتی، لیکن اس سے غیر مفید تکرار بہر حال لازم آتی ہے۔

علامہ اتاسی نے کہا ہے کہ بعض فقہاء اور شارحین کو مغالطہ ہوا ہے کہ یہ قاعدہ دیگر قواعد کے ہم معنی ہے اور اسی مغالطہ کی بناء پر انہوں نے کئی مسائل بھی لکھ ڈالے ہیں۔ غالباً ان شارحین کو اس وہم میں اس اصول نے مبتلا کیا ہے کہ شاذ و نادر واقعہ قابل اعتبار نہیں ہوتا لیکن اس قاعدہ کا وہ معنی نہیں ہے جو سابقہ قواعد کا ہے۔ مثلاً سفر میں نماز کے قصر کرنے کا حکم شریعت کی مقررہ رخصت ہے۔ اس کی علت حالت سفر کی مشقت ہے۔ لیکن یہ علت منضبط نہیں اس لئے کہ انسان کے حالات اور زمانے کے اختلاف سے اس کی مختلف صورتیں وجود میں آتی بھی ہیں اور نہیں بھی آتیں۔ لہٰذا سفر ہی کو قصر کی مستقل علت قرار دے دیا گیا کہ جب سفر کا وجود ہوگا قصر کا حکم ثابت ہوگا۔ کیونکہ اکثر حالات میں سفر مشقت کا سبب ہوتا ہے اور بعض حالات میں مشقت کا موجود نہ ہونے کا کوئی اعتبار نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ حکم جنس شئی پر عائد کیا جاتا ہے افراد پر نہیں۔ لہٰذا تمام افراد کے حق میں بھی قصر ہی حکم ہوگا کیونکہ اعتبار اکثر اور غالب عرف و عادت کا ہوا کرتا ہے، شاذ و نادر کا نہیں۔ [2]

اسی طرح فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جو لڑکا بے عقلی کی حالت میں بالغ ہو اور اس کو اس وقت تک اس کا مال سپرد نہیں کیا جائے گا جس وقت تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ دانشمندی کی حد میں داخل ہو گیا ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں کہ جن میں یہ قاعدہ صادق آتا ہے کہ اعتبار شائع اور غالب کا ہوتا ہے نہ کہ نادر الوجود کا۔ یہاں شائع کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ عرف ہونے کی حیثیت سے لوگوں کے تعامل میں داخل ہو گیا ہو، بلکہ ایک ایسا کلیہ قاعدہ ہو جس کو فقہاء نے حکم کی علت کا محل تصور کر لیا ہو۔ جبکہ بعض نادر واقعات کا کوئی اعتبار نہ کیا گیا ہو۔

(۸) المعروف عرفًا کالمشروطِ شرطًا [3]

''جو بات عرف عام میں مشہور و معروف ہو، وہ ایسی ہی ہے جیسے کوئی طے شدہ شرط ہوتی ہے۔''

اِس جگہ وہ عادت مراد ہے جو بہت زیادہ عام اور کثیر الوقوع ہو اور اس کو شرط کے قائم مقام تصور کیا جاتا ہو اور اس کا اسی

---

(۱) المجلة، دفعه: ۴۲

(۲) شرح اتاسی، ۱/۹۵

(۳) المجلة، دفعه: ۴۳

طرح لحاظ کیا جاتا ہو جیسے شرعاً اس کی شرط طے کرلی گئی ہو۔ مطلب یہ کہ جو امر لوگوں میں مشہور ومعروف ہو چکا ہو۔ اگر اس کی صراحت نہ کی گئی ہو تب بھی وہ بمنزلہ صراحت سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس پر عرف دلالت کر رہی ہوتی ہے۔ فقہاء کی رائے ہے کہ جو امور عقود کے تابع ہوں اور عقد کے وقت ان کا کوئی ذکر نہ آیا ہو، وہ اس شہر کے عرف پر محمول ہوں گے۔ حتی کہ جب کوئی شخص کسی مزدور کو اینٹیں بنانے کے لئے مزدوری پر حاصل کرے بوریاں اور سانچہ اینٹ بنوانے والے کے ذمہ ہوں گے اور یہ حکم عرف و عادت پر مبنی ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص درزی کو کپڑا سینے کے لئے یا رنگریز کو رنگنے کے لئے دے لیکن کوئی اجرت طے نہ کرے جب کام مکمل ہوا اور فریقین کے درمیان اختلاف پیدا ہوگیا۔ جس زمانہ اور جس علاقہ میں یہ واقعہ پیش آیا ہو وہاں ایک خاص اجرت پر یہ کام کرانے کا رواج موجود ہو تو اختلاف کا فیصلہ عرف و عادت کی بنیاد پر ہی کیا جائے گا۔

الغرض عرف میں جو امر معروف ہو چکا ہو اس کو ایسا خیال کیا جائے گا جیسا کہ گویا ذکر کر کے شرط کر دیا گیا ہے۔

(۹) المعروف بين التجار كالمشروط بينهم[1]

''تاجروں میں جو بات معروف ہو چکی ہو وہ ان کے مابین شرط کے مانند ہے۔''

اس قاعدہ سے عرف خاص کے ایک اہم پہلو پر روشنی پڑتی ہے۔ عرف خاص سے مراد وہ عرف ہے جو کسی مخصوص طبقہ، گروہ یا جماعت کے درمیان ہو۔ جیسے تاجروں، صنعت کاروں یا کسی دیگر پیشہ سے وابستہ لوگوں کا عرف۔ اس کی بھی وہی حیثیت ہے جو عرف عام کی ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ عرف خاص پر مبنی احکام انہی اہل عرف کے درمیان محدود رہتے ہیں جن کا وہ عرف ہو جب کہ عرف عام پر مبنی احکام تمام لوگوں کے لئے ہوتے ہیں۔[2]

یہ قاعدہ بعض سابقہ قواعد سے ہم معنی ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ پچھلے قواعد عرف عام سے متعلق تھے جب کہ یہ قاعدہ تاجروں کے عرف کے ساتھ مخصوص ہے۔ اسے عربی اصطلاح میں ''ذکر الخاص بعد العام'' کہا جاتا ہے۔ اس قاعدہ کو عرف و عادت کے قواعد میں الگ سے مستقلاً ذکر کرنے سے مقصود یہ ہے کہ تجارت کے معاملات کی اہمیت کا اندازہ ہو سکے۔ چنانچہ تاجروں کے معاملات میں ان کے عرف و عادت کے مطابق عمل ہوگا۔ نیز یہ کہ جو معاملات تجارتی ہیں یہ قاعدہ صرف ان ہی سے متعلق نہیں بلکہ تجارت کے سلسلہ میں جو دیگر عقود شامل ہوں ان سب پر اس قاعدے کا اطلاق ہوگا۔ یعنی ان امور کے حکم کا دار و مدار بھی تاجروں کے عرف و عادت پر ہوگا۔

مثال کے طور پر دو تاجروں نے باہم خرید و فروخت کا عقد کیا اور انعقاد کے وقت سامان خرید و فروخت (مبیع) کی قیمت کے نقد یا اُدھار ہونے کی کوئی صراحت نہ کی گئی۔ تو اگرچہ عقد بیع یہ چاہتا ہے کہ قیمت کی ادائیگی نقد کی جائے لیکن اگر تاجروں کے عرف میں ایسی بیع میں قیمت کی ادائیگی ہفتہ وار قسط پر کی جاتی ہو یا ماہانہ پر۔ تو خریدار پر فوراً ادائیگی لازم نہ ہوگی بلکہ تاجروں کے

---

(۱) المجلة، دفعه: ۴۴

(۲) المدخل الفقهي العام، ۱۰۰۱/۲

عرف پر عمل ہوگا۔ اس لئے کہ معروف مشروط کا درجہ رکھتا ہے۔[1]

اس ضمن میں مجلّہ کی دفعہ ۲۵۱ میں بیان ہوا ہے:

(لو اشترى رجل من السوق شيئا بدون أن يذكر تعجيل الثمن ولا تأجيله لزمه أداء الثمن في الحال. أما إذا كان جرى العرف والعادة في ذلك المحل بإعطاء جميع الثمن أو بعض معين منه بعد أسبوع أو شهر لزم اتباع العادة والعرف في ذلك)[2]

''اگر کسی شخص نے بازار سے چیز خریدی بغیر اس کے کہ وہ جلد یا بادیر قیمت کا ذکر کرے تو اس پر اسی وقت قیمت کی ادائیگی لازم آئے گی۔ مگر اگر اس جگہ عرف و عادت یہ ہو کہ ساری قیمت یا بعض معین قیمت ایک ہفتہ یا ایک مہینہ بعد دی جاتی ہے تو اس میں وہ عرف و عادت کا لحاظ کرے گا۔''

تاہم اس قاعدے سے قطعاً یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ عرف پر عمل کرنا محض ان معاملات کے متعلق معتبر ہے جن کو کاروباری معاملات تصور کیا جاتا ہے بلکہ ایسے تمام معاملات جو تجارت سے متعلق ہوں جب ان میں کوئی صراحت موجود نہ ہو تو اس کا فیصلہ تاجروں کے عرف پر ہی ہوگا۔ مثلاً دو شخص کھیتی باڑی کا پیشہ کرتے ہوں ان میں سے ایک دوسرے سے مضاربت کا عقد کرے اور دوسرے کو خرید و فروخت کے لئے نقد رقم دے۔ اگر اس طرح کی مضاربت میں دیگر شرائط وغیرہ نہ ہوں تو فریقین کو تصرف یا دیگر اختیارات تاجروں کے عرف کے مطابق حاصل ہوں گے۔ اسی طرح شرکت کا عقد بھی تجارت کے معاملات کا ایک شعبہ ہے۔ اس میں یہ شرط ہوتی ہے کہ راس المال نقد ہو کسی قسم کا کوئی سامان نہ ہو۔ لہٰذا اگر سونا چاندی کے ٹکڑے جو سکہ کی شکل میں نہ ہوں، اگر عرف میں شرکت کے عقد میں ان کو راس المال بنایا جاتا ہے تو ان کا راس المال ہونا عرفاً صحیح ہوگا۔ اس کو مجلّہ کی دفعہ ۱۳۴۰ میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔

(غير المسكوك من الذهب والفضة إن جرى التعامل فيه بين الناس عرفاً و عادةً فهو في حكم النقود وإلا ففي حكم العروض)[3]

''سکے کے علاوہ سونے اور چاندی کے استعمال کا معمول اگر لوگوں کے مابین عرف و عادت کے مطابق ہو تو یہ نقود کے حکم میں ہوں گے وگرنہ سامان تجارت کے حکم میں۔''

(۱۰) التعين بالعرف كالتعين بالنص[4]

''عرف کے ذریعے کسی چیز کا تعین ایسا ہی ہوگا جیسا کہ نص کے ساتھ تعین کیا گیا ہو۔''

---

(۱) اتاسي، شرح المجلة، المقدمه، ۱/۱۰۱

(۲) المجلة، دفعه: ۲۵۱

(۳) محوله بالا، دفعه: ۱۳۴۰

(۴) محوله بالا، دفعه: ۴۵

لغت میں نص کسی شی کے اظہار کو کہتے ہیں:

(مالا يحتمل إلا معنى واحدًا)[1]

''یعنی وہ کلام یا امر جس میں ایک معنی کے سوا کسی دوسرے معنی کا احتمال نہ ہو۔''

کسی شئی کے تعین پر بھی نص کا لفظ استعمال کرلیا جاتا ہے۔ اور یہ ایک ایسا امر ہوتا ہے جو اپنے معنی پر ایسی ظاہری دلالت کرتا ہے جس کے بعد کسی غیر کا احتمال نہیں رہتا۔

شرعی اصطلاح میں نص کا لفظ قرآن و حدیث کی عبارت پر بولا جاتا ہے۔ اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح صریح نص کے ذریعہ تعیین کے ساتھ کوئی حکم مرتب ہوتا ہے اسی طرح عرف و عادت کے ذریعے مرتب ہوجایا کرتا ہے۔ چنانچہ وہ سودی اموال جن کے وزنی یا کیلی ہونے پر کوئی شرعی نص موجود نہیں جیسا کہ چنا، یا مسور کی دال ان کے کیلی یا وزنی ہونے میں طرفین آئمہ احناف کے نزدیک عرف و عادت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس اصول کی مثال یہ ہے:

(إذا كانت الإمارة أى لم يقيدها المعير بزمان أو مكان أو بنوع من أنواع الانتفاع كان للمستعير استعمال العارية فى مكان و زمان شاء على الوجه الذى يريده لكن يقيد ذلک بالعرف والعادة)[2]

''یعنی جب کسی شخص نے کسی شی کو مطلق عاریت کے لفظ سے عاریتاً لیا یعنی کسی زمانے یا جگہ کے ساتھ مقید نہ کیا گیا اور نہ ہی کسی مخصوص قسم کے انتفاع کی شرط لگائی گئی تو عاریت پر لینے والے کو اس شئی سے ہر زمانے اور مقام میں ہر قسم کے انتفاع کا حق حاصل ہوگا۔ لیکن یہ استعمال عرف و عادت کے ساتھ مقید رہے گا۔''

مثال کے طور پر ایک شخص نے سواری کے لئے گھوڑا عاریۃً لیا۔ اب عاریت پر لینے والے کو یہ حق ہوگا کہ اس پر جس وقت چاہے اور جہاں چاہے سوار ہوکر جائے۔ لیکن یہ حق نہ ہوگا کہ جو مسافت دو گھنٹہ میں طے کی جاتی ہو، اس کو ایک گھنٹے میں طے کرنے کی کوشش کرے کیونکہ عاریت کا عقد اگرچہ مطلق تھا لیکن عرف و عادت کی دلالت اس کو مقید کر دے گی۔

اسلامی فقہ میں ان قواعد وکلیات کی اہمیت اور ان کے ذیل میں بیان ہونے والے مسائل و احکام کو دیکھ کر عرف و عادت کی اہمیت کا اندازہ کرنا مشکل نہیں۔ اُصول و قواعد کی کوئی بھی اہم کتاب ایسی نہیں جو عرف و عادت سے متعلق قواعد موجود نہ ہوں۔ اس فصل میں مجلۃ الاحکام العدلیہ کو اہمیت دینے کا مقصد دراصل اُن مسائل و احکام کا ذکر کرنا تھا جو مجلّہ کے شارحین نے اِن قواعد کے ذیل میں بیان کیے ہیں۔

---

(۱) المعجم الوسیط، ۲/ ۹۲۶

(۲) المجلۃ، دفعہ: ۸۱۶

فصل دوم:

عرف و عادت کے قانونی اُصول و قواعد

فقہ اسلامی کی طرح وضعی قانون میں بھی قانونی قواعد (Legal Maxims) کی حیثیت مسلمہ ہے۔ قانونی اُصول وکلیات سے ماہرینِ قانون ہمیشہ استفادہ کرتے رہے ہیں۔

ا۔ قانونی قواعد کی تاریخ و اہمیت

اگر انگریزی قانون کی تاریخ پر نظر ڈالنا ہو تو اس کے لئے قدیم رومی قانونی کا مطالعہ ضروری ہوگا جو پورے مغرب کے قوانین کے لئے بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

ابتدائی دور میں اہل رومہ کا قانون فقط رسم و رواج تک محدود تھا لیکن قوانین کو باقاعدہ طور پر مرتب کرنے کا خیال بھی اُن میں قدیم زمانے سے موجود تھا۔ چنانچہ انہوں نے پانچویں صدی قبل مسیح کے وسط میں وہ قوانین جمع کیے جو بارہ تختیوں پر لکھے ہوئے تھے اور درحقیقت اہلِ رومہ کا قومی قانون انہی نقوش کا ثمر ہے جو تانبے کی اُن تختیوں پر کندہ تھا۔[۱]

اِس کے بعد رومی قانون سازی کے مصادر میں اضافہ ہوتا رہا بعض صورتوں میں بلاواسطہ اور بعض میں بالواسطہ پہلی قسم کے قوانین ان طاقتوں کے ذریعے معرضِ وجود میں آئے جو تاریخ رومہ کے مختلف ادوار میں برسرِ اقتدار آتی رہیں۔ جیسے بادشاہوں کے قوانین، دارالامراء کے قوانین اور عوام کے مختلف جماعتوں کے وضع کردہ قوانین اور دساتیر یا شاہی فرامین، دوسری قسم کے قوانین وہ کہلاتے ہیں جو ججوں کے فیصلوں اور اُن کے منشوروں کا نتیجہ ہیں یا وہ ماہرین کا قانون مثلاً بابنیانوس، اولبیانوس، غایوس، بولس اور مودستنیوس وغیرہم کے آراء و فتاوٰی جات ہیں۔[۲]

رومیوں کا چھوڑا ہوا سب سے قیمتی سرمایہ قوانین کے وہ چھ مجموعے ہیں جو چھٹی صدی عیسوی کے شروع میں شہنشاہ یوتسینانوس کے حکم سے مرتب کیے گئے اور اُن کی شریعت کے تمام ماخذے سے حاصل کیے گیے تھے۔

اسلامی قانون اور رومی قانون کی تاریخ میں ایک بڑا فرق یہ ہے کہ اہل رومہ کا قانون بارہ تختیوں والے قانون کے وقت سے لے کر آج کے تمام قوانین جدیدہ تک انسانوں کے وضع کردہ معاشرتی قوانین ہیں، جو حکومت نے نافذ کیے اُن کا مذہبی احکام سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کے برعکس شریعت اسلامیہ کے قوانین کا اصل مآخذ احکام الٰہی ہیں۔

اگر نپولین کے قانون کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا قرونِ وسطیٰ کے آخری دور میں فرانس طوائف الملوکی اور

(۱) محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام (اردو ترجمہ)، ص: ۸۰

(۲) ایضاً

بدامنی کا شکار رہا تھا جو اس وقت یورپ پر مسلط تھی اور فرانس کے مختلف علاقے اقتصادی نظام اور قومی رسومات و روایات کے لحاظ سے ٹکڑے ٹکڑے ہو رہے تھے۔ قانونی حیثیت سے بھی ملک دو بڑے حصوں میں منقسم تھا۔ ایک شمالی حصہ جو "منضبط یعنی وضعی قانون کا ملک" کہلاتا تھا۔ یہ حصہ رومی قوانین کا پابند تھا۔ اس کے بعد نپولین نے قانون مرتب کیا جو جدید خطوط پر ترتیب دیا گیا جو آج بھی فرانس کا دستور العمل چلا آ رہا ہے۔

اسی طرح اگر امریکہ و برطانیہ کے قوانین کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ قانون سازی کی اس مہم میں برطانیہ اور ریاست ہائے امریکہ شامل نہیں ہوئے بلکہ وہ اس عام تحریک سے دور رہے۔ انہوں نے اپنے اسی قانون کو کافی دیر تک برقرار رکھا ہے جو رسومات و روایات اور عرف و عادت پر مبنی ہے اور عرف عام (Common Law) کے نام سے مشہور ہے۔

اسی وجہ سے بعض مبصرین نے خیال کیا ہے چونکہ عرف عام (Commo Law) کا مفہوم متعین نہیں لہٰذا امریکی یا برطانوی جج فیصلہ کرنے میں اپنی مرضی کا مالک ہوتا ہے۔ لیکن یہ خیال درست نہیں کیونکہ اگرچہ ان ممالک میں وضعی قوانین کی تعداد کم ہے جن کی سرکاری طور پر تدوین کی گئی ہو، تاہم ان ججوں کے لئے سابقہ فیصلوں یا نظیروں (Precedents) اور رسومات اور قومی روایات کی پابندی لازمی ہے۔ چنانچہ یہ نظیریں اور روایت فیصلے کے لئے اساسی اصول ہیں جنہیں جج آسانی سے نظر انداز نہیں کرسکتا۔ (۱)

جس طرح اسلامی قانون کی تاریخ و تدوین میں قواعد کلیہ کو اہمیت حاصل رہی ہے۔ اسی طرح انگریزی اصولِ قانون میں بھی قانونی قواعد وکلیات (Legal Maxim) کو اہمیت حاصل ہے۔ اسلامی اور انگریزی قانون کا تقابلی مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قواعد ایسے تاریخی ہیں جن پر لوگوں کا ہمیشہ سے عمل رہا ہے۔ یہ قواعد دراصل لوگوں کے عرف و عادت کی بنیاد پر ایسے ہی وجود میں آئے ہیں جیسے زبان لغت کے قواعد اور اُس کے استعمال کی بنیاد پر جنم لیتی ہے۔ انہی کے مطابق بہت سے قانونی احکام آتے ہیں اور یہ قواعد ہمیشہ اہمیت کے حامل رہیں گے کیونکہ ان کو قدرتی قوانین کے ساتھ نسبت ہے۔

اس قسم کے احکام کلیہ ایسے اصول پر مبنی ہیں جو ازلی اور ابدی ہیں اور عدلِ واقعی اور خیر حقیقی کی بنیاد ہیں۔ ان قواعد کلیہ کا نام قانون الٰہی یا فطری قانون بھی ہے مسلمانوں سے پہلے ارسطو، غایوس اور یوتسنیانوس نے ان قواعد پر لکھا ہے۔ ان قواعد پر بعد میں فرانسیسی انگریزی اور جرمن ماہرین قانون نے بھی کام کیا ہے۔ نیز یہ قواعد تمام ممالک میں تمام قوموں میں اور تمام زمانوں میں نافذ رہے ہیں اور ان کا حوالہ ہمیشہ سے دیا جاتا رہا ہے۔

قواعدِ کلیہ کی اس ہمہ گیر اور ابدی صفت سے ایک دوسری صفت بھی لازم آتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ان احکام میں دنیا کے تمام قوانین میں یکسانیت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ وہ قدیم و جدید قوانین، رومی قانون، شریعت اسلامی اور یورپ کے جدید قوانین میں یا تو مکمل مشابہت ہے یا پھر تھوڑے تفاوت کے ساتھ یکسانیت پائی جاتی ہے۔ اس مشابہت سے مراد ان اقوام کے قوانین ہیں جو تمدن کے لحاظ سے فطری حالت میں ممتاز مقام پر فائز ہیں۔ مختلف اقوام کے قواعد کلیہ میں باہمی مشابہت ضرور پائی جاتی ہے خواہ اُن میں

---

(۱) محمصانی، ص: ۸۱-۸۴ (تلخیص)

روابط و تعلقات ہوں یا نہ ہوں کیونکہ اصولِ عدل اور اعراف و عادات کا متحد ہونا آفاقی حقیقت اور قرینِ عقل ہے۔[1]

ا۔ قانونی قاعدہ (Legal Maxim) کی تعریف:

قانون کی مشہور لغت میں میکسم کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

(A Traditional Legal Principle that has been frozen in to a concise expression.)[2]

"یعنی ایک روایتی قانونی اصول جو جامع انداز میں بیان کیا گیا ہو۔"

اس تعریف کی روشنی میں لیگل میکسم (قانونی قاعدہ) کسی رائے پر طے شدہ اصول ہوتا ہے، اور یہ قانونی اصول وسیع پیمانے پر قابلِ قبول ہوتا ہے کیونکہ وہ اجتماعی سطح پر درست ہوتا ہے۔ اہلِ عقل اس کی صداقت پر یقین رکھتے ہیں۔ قانون کی دنیا کے ماہرین ان قواعد سے بخوبی آگاہ ہوتے ہیں، اور وہ ان میکسمز کو اپنے دلائل کی بنیاد بناتے ہیں۔ قانون کی دنیا میں ان قواعد کی بنیاد پر کئی احکام بنائے جاتے ہیں۔

وضعی قانون کے ان قواعد کی اصل زبان لاطینی ہے مگر ان کا استعمال اب انگریزی قانون میں کثرت سے ہوتا ہے۔ یہ قواعد عرفِ عام اور روایات کا حصہ ہیں۔ عام طور پر انہیں وہی حیثیت حاصل ہے جو قانون ساز ادارے کی رائے کو حاصل ہوتی ہے۔ ماہرین قانون کو ان قواعد کے اطلاق اور حدود کا مکمل ادراک ہونا چاہیے۔

لاطینی میکسمز (Latin Maxims) کی زیادہ تعداد کا ارتقاء عہدہ وسطیٰ میں یورپی ممالک میں ہوا جہاں پر زیادہ تر لاطینی زبان بولی جاتی تھی۔ اگرچہ تہذیب وتمدن کی ترقی کے ساتھ ان قواعد کی انگریزی قانون میں اہمیت کم ہوئی ہے، مگر تاریخی اور عملی اعتبار سے اب بھی ان کی ضرورت و اہمیت سے مکمل انکار ممکن نہیں۔

2۔ عرف و عادت کے قانونی قواعد (Legal Maxims of Custom):

وضعی قانون کی تشکیل و ارتقاء میں رسم و رواج کا عمل دخل اس قدر رہا ہے کہ اس موضوع پر آنے والے لیگل میکسمز کا انداز بتاتا ہے کہ عرصہ دراز تک مغربی اقوام کے ہاں رسم و رواج اور عرف و عادت کو قانون ہی کا درجہ حاصل رہا ہے۔ ذیل میں عرف و عادت سے متعلق لیگل میکسمز بیان کئے جاتے ہیں جن میں سے بعض سلبی اور بعض ایجابی ہیں:

(1) Consuetudo contra rationem introducta potius usurpatio quain consuetudo appellari debet.[3]

(A custom introduced against reason ought rather to be called a

---

(۱) محمصانی، ص: ۱۷۸

(2) Garner, Black's Law Dictionary,P.1000

(3) Ibid, P.1710

usurpation than a custom.)

''یعنی جو رواج دانائی و عقل کے خلاف رائج کیا گیا ہو اُسے عرف کی بجائے غصب اور زبردستی پر محمول کرنا چاہیے۔''

اس قاعدہ کی رو سے کوئی بھی ایسی رسم جو حق وصداقت اور فطری انصاف کے تقاضوں اور عقل وشعور کے خلاف ہو، کسی طرح بھی قابلِ قبول نہیں۔ جیسا کہ ہندوستان میں ایک عرصہ دراز تک ''ستی'' کی رسم جاری رہی جس میں بیوی کو شوہر کے مرنے کے بعد شوہر کی لاش کے ساتھ ہی زندہ جلا دیا جاتا تھا۔ اگرچہ اس رسم پر عرصہ دراز تک عمل درآمد ہوتا رہا ہے، لیکن چونکہ یہ رسم نہ صرف خلافِ عقل تھی بلکہ ظلم و بہیمیت کی نشان دہی کر رہی تھی، اس لیے اسے ختم کردیا گیا۔ اس قاعدہ کی رو سے صرف وہی رسومات قابلِ قبول ہوتی ہیں جو معقولیت کی صفت سے متصف ہوں۔ اسی لئے سالمنڈ کا خیال ہے کہ عرف کا صرف عرف ہونا کافی نہیں بلکہ عرف کا بعض قابلِ قبول شرائط کو پورا کرنا بھی ضروری ہے۔ اس کی رائے یہ ہے۔

(The authority of usage is not absolute but conditional on a certian measure of confirmty with justice and public utility.)(1)

''یعنی رسم و رواج مطلقاً قابلِ قبول نہیں بلکہ اُس کا انصاف اور مفادِ عامہ کے مطابق ہونا شرط ہے۔''

(2) Consuetudo debaet aeese certa, nam incerata pro nulla habetur,(2)

(Custom ought to be fixed, for if variable, it is held as null.)

''یعنی رسم و رواج کا یقینی ہونا ضروری ہے کیونکہ غیر یقینی رواج کو کالعدم سمجھا جاتا ہے۔''

اس قاعدہ کی روشنی میں کسی بھی رسم و رواج یا عرف و عادت کو اس وقت قانونی حیثیت یا معاشرتی حیثیت حاصل ہوگی جب وہ کوئی یقینی اور واضح شکل اختیار کرگئی ہو۔ کوئی غیر واضح اور غیر یقینی رسم قابلِ قبول نہیں۔ جیسا کہ مہاجن نے لکھا ہے:

(A Valid custom must be certian and definite,)(3)

''یعنی ایک قانونی رسم کے لئے ضروری ہے کہ وہ یقینی اور واضح ہو۔''

(3) Consuetudo ast attera lex.(4)

(Customs is an other Law)

'' عرف کا دوسرا نام قانون ہی ہے۔''

---

(1) Salmond on jurisprudence, p.199

(2) Black's P. 1710

(3) Jurisprudence and Legal Theory, p.218

(4) Black's, P.1710

یہاں پر اس اُصول کا مطلب یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو جائے کوئی رسم تمام ضروری تقاضے پورے کرتی ہے یعنی وہ معقول ہے، قدیم ہے، واضح ہے اور لوگ اس پر رضا کارانہ عمل بھی کرتے ہیں تو یہ صرف ایک عام رسم ہی نہیں ہوتی بلکہ اس کی ایک قانونی حیثیت ہوتی ہے جس کے پیچھے قوت نافذہ ہوتی ہے۔ اس جگہ وی ڈی مہاجن نے خوب کہا ہے:

(Custom is to society what lew is to state. Eeach is the expression and realization of the measure of man's insight and ability, of the principles of right and justice. The Law embodies theose principles as they command themselves to the incorporat community is the exercise of its sovereign power. Custom embodies them as asknowledg and approved, not by the power of the state, but by the public opinion of the society at larege.)(1)

''رسم کی معاشرے میں وہی حیثیت ہے جو قانون کی ریاست کے لئے ہوتی ہے۔ دونوں (رسم و قانون) انسان کی صلاحیت، جذبات اور انصاف کے اصولوں کا اظہار ہیں۔ قانون اُن اصولوں کا اظہار ہے جو مقتدر اعلیٰ کی قوت سے وجود میں آتے ہیں جبکہ رسم اُنہیں اصولوں کو ریاست اور مقتدرِ اعلیٰ کی قوت سے نہیں بلکہ عوام کی رائے سے اپناتی ہے۔''

4. Consuetudo est optioniss interpres legum(2)

(Custom is the best exponder of the Law)

''رسم و رواج قانون کا بہترین شارح ہوتا ہے۔''

اس اُصول کے مطابق قوانین کی تعبیر وتشریح میں جہاں دیگر اصول و قواعد کو مدنظر رکھا جائے وہاں یہ بھی پیش نظر رہے کہ رسم و رواج قوانین کی بہترین شارح ہوسکتی ہے۔ جبکہ قانون کی تعبیر وتشریح میں کوئی اختلاف واقع ہو جائے تو اُس وقت لوگوں کے عمل کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اس کو ہی معیار بنا کر قوانین کی تعبیر وتشریح کی جائے گی۔ قانون کی تعبیر کے ذرائع میں سے رسم و رواج ایک بہترین اور موثر ذریعہ ہے۔

5. Consuetodu ex certa causa rationabili usitata privat communem legem.(3)

(Custom observed by reason of a certain and reasonable cause supersedes the common law.)

---

(1) Jurisprudence and Legal Theory,P.208

(2) black's P.1710

(3) Black's P.1710

''ایسا رواج جس کی بنیاد کسی مستحکم و معقول سبب پر رکھی گئی ہو، قانون عامہ پر سبقت رکھتا ہے۔''

اس میکسم کے مطابق وہ رسم و رواج جس کی بنیاد معقول و مضبوط بنیادوں پر ہو وہ عام قانون سے زیادہ معتبر ہوگا۔ اس لئے ماہرین قانون نے کہا ہے کہ قانونی طور پر معتبر عرف و عادت کے لیے ضروری ہے کہ وہ معقول ہو، قدیم ہو اور لوگ اس پر رضا کارانہ طور پر عمل پیرا رہے ہوں۔ رسم و رواج اور عرف و عادت کی اس حیثیت کی کئی وجوہات ہیں جن میں سے ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے۔

(Another reason for the binding force of custom is that the existence of an established usage is the basis of a ratinal expectation of its continuance in the future. Justice demands that this expectation should be fulfilled and not frustrated.)(1)

''رسم و رواج کی قوت نافذہ کی ایک اور وجہ کسی عادت کا مستقل قائم رہنا ہے جو معقول وجہ ہے کہ وہ عرف اور رسم و رواج مستقبل میں بھی جاری رہے۔ انصاف کا تقاضا ہے کہ یہ اُمید پوری کی جائے اور مایوس نہ کیا جائے۔

6. Consuetodu, licet sit mangnae auctoritatios, ninquam tamen preajudicat manifestae veritati.(2)

(A custom, even if it is of great authority, is never prejudicial to a plain truth.)

''کسی عرف کو خواہ وہ کتنی ہی عظیم سند کا حامل ہو، واضح صداقت کے مخالف نہیں ہونا چاہیے۔''

یہ ایک سلبی قاعدہ ہے جو اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ اگرچہ عرف و عادت اور رسم و رواج کا بہت اعتبار کیا گیا ہے، لیکن پھر بھی عرف و عادت کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی عالمگیر صداقت کے مخالف نہ ہو اور نہ ہی قدرتی قوانین کے مخالف ہو۔ گویا عادات اور رسومات صرف اسی صورت میں معتبر ہوں گی جب وہ عالمی اصولوں اور عالمگیر صداقتوں کے مخالف نہ ہوں۔

7. Consuetiudo loci observanda est(3)

(The custom of the place is to be observed)

''مقامی رسم و رواج کی پابندی کی جائے گی۔''

اس اُصولِ قانون میں مقامی رسم و رواج کا اعتبار کیے جانے کی بات کی گئی ہے اسے عرفِ خاص بھی کہا جاتا ہے۔ اس ضمن میں تاجروں کے عرف کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ کہ اگرچہ وہ عرف بعض لوگوں کی رائے

(1) Mahajan, Jurisprudence and Legal Theory,P.208

(2) Black's p.1710

(3) Ibid

کے مطابق بہت عمدہ نہ ہو تو بھی عرف خاص کا احترام کیا جانا چاہیے ایک دوسرے میکسم سے بھی اس قاعدہ کی تائید ہوتی ہے۔

Consuetudo manerii at loci observanda est.[1]

(The custom of a manor and place is to be observed)

''کسی جاگیر یا مقام کے رواج کی پابندی کی جائے گی۔''

8. Consuetudo Praescripata et legitima vincit legem[2]

(A Prescriptine and lawful custom oversides the law.)

''مروج جائز رسم قانون پر غالب آجاتی ہے۔''

یہ میکسم ایک اہم اصول کو بیان کررہا ہے۔ یہ اُصول گزشتہ صفحات میں بیان ہو چکا ہے کہ جب رسم و رواج اور قانون میں تضاد ہو جائے تو کس کو کس پر ترجیح دی جائے گی۔ انگریزی قانون میں چونکہ رواج کی اہمیت زیادہ رہی ہے لہٰذا اسی میکسم کی رو سے کوئی مروجہ جائز رسم قانون پر غالب آجاتی ہے۔ اس کی تائید ایک دوسرے میکسم سے بھی ہوتی ہے۔

Consuetudo vincit communem legem

''رواج قانون عام پر حاوی ہوتا ہے۔''

اس قاعدے کو اس طرح بھی بیان کیا جاتا ہے:

Consuetudo tolliet communem legum[3]

Custom takes away the common law

''رواج قانون عامہ کو پرے دھکیل دیتا ہے۔''

9. Consuetudo volentes duict, lex nolentes trahit[4]

(Custom leads the willing, law drags the unwilling)

''رواج رضامند کی رہنمائی کرتا ہے۔ قانون نا رضامند کو مجبور کرتا ہے۔''

یہ بھی ایک اہم میکسم ہے جس میں رسم و رواج اور قانون کی اصلیت کا فرق بیان کیا گیا ہے اور یہ فرق بہت اہم ہے کہ عرف و عادت اور رسم و رواج لوگوں کی مرضی پر منحصر ہوتے ہیں۔ اسی لئے قابلِ قبول رسم کے لیے ایک شرط یہ بھی ہے کہ لوگ اُس پر رضاکارانہ طور پر عمل کرتے ہوں۔

جبکہ قانون کے لئے لوگوں کی رضامندی ضروری نہیں بلکہ اکثر اوقات قانون لوگوں کو اُن کی مرضی کے خلاف مجبور کررہا ہوتا ہے۔ بہر حال رسم و رواج اور قانون کے اس فرق کو ملحوظ رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ رسم و رواج اور عرف و عادت لوگوں کی

---

(1) Black's P.1710

(2) Ibid

(3) Ibid

(4) Ibid

طبیعت اور مرضی کے زیادہ قریب ہے بہ نسبت قانون کے۔ اِن قواعد وکلیات کا مجموعی تاثر یہ ہے کہ قانون سازی کرتے وقت لوگوں کے اعراف و عادات کا لحاظ ضروری طور پر کیا جائے ورنہ لوگوں کے عرف اور قانون کے تقاضوں میں تضاد واقع ہوگا جو معاشرتی افراتفری کا باعث بنتا ہے۔

باب پنجم:

شرعی و قانونی احکام میں عرف و عادت کا اطلاق

فصل اوّل: شرعی احکام میں عرف و عادت کا اطلاق

۱۔ عبادات میں عرف و عادت کا اطلاق

۲۔ معاملات میں عرف و عادت کا اطلاق

فصل دوم: قانونی احکام میں عرف و عادت کا اطلاق

۱۔ قانونی معاملات میں عرف و عادت کا اطلاق

۲۔ بین الاقوامی مغربی قانون میں عرف و عادت کا اطلاق

فصل اول:

شرعی احکام میں عرف و عادت کا اطلاق

فقہ اسلامی میں بہت سے شعبہ جات میں عرف و عادت کی بنیاد پر احکام کی کثیر تعداد دیکھنے میں آتی ہے۔ ان کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

1۔ عبادات میں عرف و عادت کا استعمال:

عرف کی عملی تطبیق کا میدان اس قدر وسیع ہے کہ اس کا احاطہ ایک مقالے میں یقیناً مشکل ہے۔ فقہ کا کوئی باب ایسا نہیں کہ جس میں عرف و عادت پر مبنی احکام موجود نہ ہوں۔ اگر چہ عبادات کا باب ایسا شعبہ ہے جہاں احکام زیادہ تر توقیفی ہیں اور عرف و عادت کی تطبیق بہت کم ہے، تاہم یہاں بھی ایسے مسائل موجود ہیں جن کی بنیاد عرف و عادت پر دیکھی جا سکتی ہے۔ ایسے احکام کی چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

احکامِ طہارت میں عرف و عادت کا اطلاق:

کتاب الطہارۃ میں جن احکام میں عرف و عادت کا اطلاق ہوتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ مستعمل پانی اگر غیر مستعمل پانی میں واقع ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

اس ضمن میں تین اقوال ہیں:

۱۔ اگر مستعمل پانی قلیل مقدار میں ہو تو کوئی حرج نہیں اگر کثیر مقدار میں ہو تو اس کا استعمال منع ہے۔

۲۔ اگر مستعمل پانی کو الگ نہ کیا جائے تو استعمال منع ہے ورنہ نہیں۔

۳۔ اگر مستعمل پانی غیر مستعمل میں اس طرح واقع ہو جائے کہ پتہ نہ چلے تو حرج نہیں اور اگر وہ واضح اور زیادہ مقدار میں معلوم ہو تو استعمال منع ہے۔

ان احکام کی بنیاد اس عادت پر ہے جو حضور ﷺ سے کتب حدیث میں اس طرح منقول ہے۔

﴿اغتسل هو وعائشة من إناء واحد تختلف أيديهما فيه﴾[1]

"یعنی حضور نبی اکرم ﷺ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ایک ہی برتن سے غسل فرماتے اور الگ الگ اس میں ہاتھ ڈالتے۔"

---

(۱) البخاری، کتاب الغسل، باب هل يدخل الجنب يده في الاناء، ۷۱/۱

طہارت کے باب میں ہی یہ مسئلہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ حیض کے دورانیہ کی قلت یا کثرت پر تین اقوال ہیں:

۱۔ یہ کہ حیض کی کم سے کم مدت بھی ہے جیسا کہ اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی زیادہ سے زیادہ مدت کا تعین تو ہے مگر اس کی قلت کی مدت کی کوئی حد نہیں۔

۳۔ یہ کہ نہ تو اس کی کثرت کی حد ہے اور نہ ہی قلت کی۔ بلکہ ان دونوں کا انحصار عورت کی حیض کے بارے میں عادت پر منحصر ہے۔

امام ابن تیمیہؒ نے یہی فتویٰ بیان کیا ہے کہ عورت کی مدت حیض پر کوئی شرعی یا لغوی حکم نہیں بلکہ عورت کی عادت کا اعتبار ہوگا۔ (۱)

اسی ضمن میں یہ مسئلہ بھی ہے کہ دو حیضوں کے درمیان طہر کی مدت کتنی ہوتی ہے۔ یہاں بھی دو اقوال بیان کئے جاتے ہیں۔

۱۔ یہ کہ دو حیضوں کے درمیان کم سے کم مدت طہر مقرر ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اُس کی کوئی مقررہ حد نہیں بلکہ عورت کی عادت پر منحصر ہے اور وہی اُس کی تصدیق کرے گی۔ (۲)

نماز اور عرف و عادت:

طہارت کے بعد دیکھتے ہیں کہ نماز کے مسائل میں بھی عرف و عادت کا اعتبار کسی حد تک موجود ہے۔

اس ضمن میں مشہور مثال یہ ہے کہ عمل یسیر نماز کو باطل نہیں کرتا۔ نمازی کے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ وہ دوران نماز بقدر ضرورت عمل یسیر کر سکتا ہے۔ بعض فقہاء نے اس کی حد تین مرتبہ مقرر کی ہے جبکہ دیگر فقہاء کا کہنا ہے کہ نماز کو باطل کر دینے والی حرکت کے لئے ضروری ہے کہ وہ عمل کثیر ہو۔ عمل یسیر یا کثیر کی کوئی مخصوص شکل یا تعداد مقرر نہیں، بلکہ اس کا انحصار عرف پر ہے۔ جس عمل کو لوگ عمل کثیر کہیں گے وہ نماز کو باطل کر دے گا اور جسے عرف میں عمل یسیر کہا جائے گا اسے عمل یسیر ہی سمجھا جائے گا۔ (۳)

زکوٰۃ میں عرف کا اعتبار:

مسئلہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس پانچ اونٹ ہوں تو اس پر ایک بکری زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ ابن قدامہؒ کی رائے ہے کہ بکری اونٹوں کے حسب حال ہوگی یعنی اونٹ اگر فربہ ہوں تو بکری بھی فربہ ہوگی۔ اونٹ اگر کمزور یا متوسط ہوں تو بکری بھی ویسے ہی ہوگی۔ (۴)

---

(۱) مجموع الفتاویٰ، ۱۹/ ۲۳۷

(۲) ایضاً

(۳) المغنی، ۲/ ۱۸۲

(۴) المغنی، ۲/ ۴۳۲

ابن عبدالسلامؒ کی رائے ہے کہ بکری کی صحت کا معیار لوگوں کے عرف اور علاقے کے رواج کے مطابق ہوگا۔(۱)

زکوۃ ہی کے سلسلہ میں یہ مسئلہ بھی قابل ذکر ہے کہ عورت اپنے رواج اور عرف کے مطابق سونے، چاندی یا جواہرات کے زیورات زیب تن کرسکتی ہے اور زیر استعمال زیورات پر زکوۃ واجب نہ ہوگی چاہے اس کی مقدار کتنی ہی کیوں نہ ہو اور جب عورت اپنے علاقے یا خاندان کے عرف سے زائد زیورات استعمال کرے گی تو اُس پر زکوۃ ہوگی۔(۲)

روزہ میں عرف کا اعتبار:

رمضان المبارک میں مسافر کس قدر مسافت کرے گا کہ اسے روزہ افطار کرنے کی رخصت ہوگی۔ اس میں چار اسباب و جہات بیان کی جاتی ہیں۔

۱۔ اس کا دار و مدار وقت پر ہوگا جیسا کہ ایک دن کی مسافت یا تین دنوں کی مسافت۔

۲۔ اس کا دار و مدار مقدارِ سفر پر ہوگا جیسا کہ دس میل یا بیس میل کا سفر۔

۳۔ اس کا تعلق مسافت کی مشقت پر بھی ہوسکتا ہے۔ اگر سفر پُرمشقت ہوتو مسافر قصر و افطار کی رخصت حاصل کرے گا۔

۴۔ چوتھی جہت یہ ہے کہ ہر وہ سفر جسے لغت اور عرف کے اعتبار سے سفر کہا جائے اور سفر کرنے والے شخص کو عرفاً مسافر کہا جائے تو ایسی حالت میں نماز کو قصر اور روزے کو افطار کیا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں مقدارِ سفر اور وقتِ سفر وغیرہ غیر متعلق ہوجائیں گے۔ چنانچہ فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص طویل سفر طے کر کے اپنے کسی باغ وغیرہ کی دیکھ بھال کے لئے جائے تو وہ مسافر نہ ہوگا بلکہ مقیم ہی متصور ہوگا۔ کیونکہ لوگ اسے مسافر نہیں گردانتے اور وہ خود بھی اپنے آپ کو مسافر نہیں خیال کرتا۔ بصورتِ دیگر مسافر کے احکام لاگو ہوں گے جیسا کہ اہل مکہ نے حج کے موقع پر عرفات کے سفر میں قصر کیا۔(۳)

چونکہ شریعت میں مسافت کی مقدار بلحاظ وقت اور فاصلہ مخصوص نہیں لہٰذا سفر کے ضمن میں بہترین معیار عرف ہی ہوگا۔ یعنی جسے لوگ سفر کہیں گے اس میں قصر و افطار جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ اس سے ایک بات طے ہوجاتی ہے کہ جسے شریعت نے محدود اور متعین نہ کیا ہو اسے عرف متعین کرے گا۔

حج میں عرف کا اعتبار:

عبادات کے ہی ضمن میں حج کا معاملہ بھی ہے۔ حج کی فرضیت کے لئے ضروری ہے کہ حاجی کے لئے بیت اللہ کا سفر کرنا ممکن ہو۔ اس امکان کا تعلق بھی عرف و عادت پر مبنی ہوگا۔ اگر کوئی شخص عام مروجہ طریقے سے سفر کر کے حج کو نہ پاسکتا ہو۔ ہاں اگر وہ اپنے آپ کو لوگوں کی عادت کے برخلاف تکلیف میں مبتلا کر کے سفر کرنے سے ہی حج کو پانا ممکن ہو تو حج کی سعی لازم نہ ہوگی۔ امام ابن قدامہؒ کا یہی موقف ہے کہ اگر لوگوں کے عرف و عادت سے بڑھ کر مشقت کرنے سے ہی حج کرنا ممکن ہو تو حج

---

(۱) قواعد الاحکام، ۱۲۰/۲

(۲) المغنی، ۴۵/۳

(۳) مزید مثالوں کے لیے: المغنی، ۱۸۸/۲؛ بدایۃ المجتہد، ۱۷۱/۱؛ مجموع الفتاوی، ۲۴۳/۱۹

کی کوشش کرنا لازم نہ ہوگا گویا حج کے لئے سفر کے لزوم کے لئے ضروری ہے کہ عام مروجہ طریقے سے حج کو پانا ممکن ہو اور عرف و عادت سے ہٹے ہوئے طریقے کو اپنا کر حج کرنا لازم نہ ہوگا۔(۱)

۲۔ معاملات میں عرف و عادت کا استعمال

علم فقہ کا اطلاق چونکہ دین اور دنیا دونوں پر ہوتا ہے۔ اس لئے مسائل فقہ کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے: ا۔ عبادات: جو امور عام طور پر روحانیت اور آخرت سے متعلق ہیں جیسے نماز، روزہ، حج، زکوۃ۔ عرف و عادت کے اعتبار سے اس قسم پر بحث گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہے۔ ۲۔ معاملات: احکام کی دوسری قسم معاملات کی ہے جس مین تین طرح کے معاملات شامل ہیں ا۔ عقوبات و تعزیرات ۲۔ مناکحات ۳۔ مالیات و معاہدات۔ اس جگہ آخری قسم یعنی مالیات پر زیادہ بحث ہوگی تاہم عقوبات و مناکحات کی مثالوں کو بھی مناسب مواقع پر درج کیا جائے گا۔

آخری قسم کے معاملات میں مالیات اور اس کے متعلقہ حقوق اور معاہدات سے بحث کی جاتی ہے جیسے بیع و شراء، ٹھیکہ، امانت، ضمانت، ہنڈی، شرکت، ناجائز قبضہ، اتلاف مال وغیرہ۔ کتب فقہ میں جہاں عبادات پر سیر حاصل بحث کی جاتی ہے اور متعلقہ احکام کا مکمل احتصاء کیا جاتا ہے وہاں معاملات اور معاہدات پر بھی بھرپور گفتگو کی جاتی ہے۔ آئندہ کے صفحات میں معاملات میں عرف و عادت کے استعمال کی مثالوں کا تفصیلی ذکر کیا جائے گا۔

خرید و فروخت میں عرف و عادت کا استعمال:

عقد بیع مالی معاملات میں سب سے اہم معاملہ ہے۔ تمام معاہدات میں یہ سب سے پہلے آتا ہے۔ یہ کتب فقہ کے وسیع باب پر مشتمل ہوتا ہے اور انسانوں کی عملی زندگی میں اس عقد کی اہمیت بہت گہری ہے۔ فقہاء معاملات کے ابواب کی ابتداء اسی عقد کی بحث سے کرتے ہیں اور وہ تمام متعلقہ قواعد، صیغہ جات، باہمی رضا، حقیقتِ مال اور شرائطِ بیع کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

عقدِ بیع میں عرف و عادت کا استعمال کثرت سے ہوتا ہے۔ عقد بیع میں تعریفات، قواعد، صیغہ جات، شرائط وغیرہ ہر ایک میں عرف و عادت کا استعمال و اطلاق نظر آتا ہے۔ مثال کے طور پر عقد بیع کے انعقاد کے لئے صیغہ جات کا مناسب ہونا ضروری ہے۔ اس بارے میں علماء کے دو اقوال ہیں:

ا۔ ایک قول یہ ہے کہ بیع سوائے مخصوص الفاظ کے منعقد نہیں ہوتی۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ بیع ہر اُس طریقے اور الفاظ سے منعقد ہو جاتی ہے جسے لوگ عرف میں بیع ہی خیال کرتے ہوں کیونکہ شریعت میں بیع کا لفظ مطلق ہی استعمال ہوا ہے اور اختلاف کی صورت میں عرف سے رجوع کیا جائے گا۔ امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ اہل مدینہ بیع میں عرف کو ہی معتبر مانتے تھے۔ اُن کے نزدیک وہی بیع تھی جسے لوگ بیع خیال کرتے تھے اور جسے لوگ اجارہ کہتے وہ اجارہ ہی تھا اور جسے وہ ہبہ خیال کرتے وہ ہبہ ہی ہوتا تھا۔(۲)

---

(۱) المغنی، ۳/ ۲۱۴

(۲) مجموع الفتاوی، ۲/ ۳۴۵

اسی طرح جب کسی شخص نے کسی دوسرے سے کوئی گھر خریدا تو عرف کے مطابق اس سودے میں گھر کی بنیادیں اور درخت وغیرہ بھی شامل ہوں گے۔ امام عز الدین بن عبدالسلام لکھتے ہیں:

(وإن لم يصرح بذلك للعرف الجاري بين الناس في أن مثل هذه الأشياء تدخل في عقد البيع تبعا للدار) (۱)

''اگرچہ مکان کی خرید و فروخت میں اس بات کی تصریح نہ بھی کی گئی ہو پھر بھی یہ چیزیں مکان کے سودے میں شامل ہوں گی کیونکہ معاملات میں لوگوں میں ایسا ہی عرف پایا جاتا ہے۔''

کسی عقد بیع کے درست ہونے کے لے یہ بھی ضروری ہے کہ فریقین نے ایجاب وقبول کیا ہو۔ اس کے لئے دونوں کے درمیان عقد بیع کے لئے باہمی رضامندی ضروری ہے۔ نیز ایجاب وقبول کے درمیان مناسب وقفہ ہونا چاہئے اور مناسب وقفہ وہ ہو گا جو لوگوں کے عرف کے مطابق ہو اگر یہ وقفہ عرف و عادت کے مطابق ہے تو عقد بیع منعقد ہوجائے گا ورنہ نہیں۔ (۲)

صاحب شرح المنتہی فرماتے ہیں کہ اگر خریدار نے کہا کہ میں یہ چیز تم سے خریدتا ہوں اور فروخت کنندہ نے کہا کہ تمہیں بہت مبارک ہو تو یہ بیع بوجہ ایجاب وقبول کے عرفاً درست ہونے کے درست ہوگی۔ (۳)

خیارِ مجلس میں عرف و عادت کا اطلاق

بیع کے ارکان وشرائط مکمل ہونے پر وہ منعقد ہوجاتی ہے۔ تاہم شریعت کسی عقد میں صرف الفاظ وشرائط کو ہی معیار نہیں سمجھتی بلکہ عدل وحکمت کی بنیادی اہمیت ہے۔ بیع میں ارکان وشرائط کے مکمل ہونے کے بعد بھی اگر عقد بیع میں کوئی نقص، غبن یا جعل سازی ثابت ہوجائے تو عاقدین کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے تاکہ کسی فریق کا نقصان نہ ہو۔ دفع مضرت کے لئے عاقدین کو مندرجہ ذیل خیارات حاصل ہوتے ہیں:

۱۔ خیار مجلس

۲۔ خیار شرط

۳۔ خیار غبن

۴۔ خیار تدلیس

۵۔ خیار عیب

ان میں سے بعض وہ ہیں جن کا تعلق عاقدین کے مصالح سے ہے اور بعض وہ جن کا تعلق عاقدین کے ارادے سے ہے۔

[illegible] ۲/۱۴۳

خیارِ مجلس کا ثبوت حدیث سے ملتا ہے جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

﴿البیعان بالخیار مالم یتفرقا﴾ (۱)

''عاقدین کو بیع کے بارے میں اُس وقت تک اختیار حاصل ہے جب تک وہ الگ الگ نہ ہو جائیں۔''

امام ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ بیع عاقدین کے الگ الگ ہو جانے کے بعد لازمی ہو جاتی ہے۔ فریقین کی علیحدگی کا اعتبار لوگوں کی عرف و عادت کے اعتبار سے ہوگا۔ یعنی جس کو لوگ علیحدگی تسلیم کرتے ہیں وہ معتبر ہوگا۔ وہ فرماتے ہیں:

(والمرجع فی التفرق إلی عرف الناس وعادتهم فیما یعدونه تفرقا، لأن الشارع علّق علیه حکما ولم یبینه، فدل ذلک علی أنه أراد ما یعرفه الناس) (۲)

''یعنی عاقدین کی علیحدگی کی بنیاد لوگوں کا عرف و عادت ہے جسے وہ علیحدگی گردانیں گے وہی علیحدگی ہوگی کیونکہ شارع نے اس حکم کی تشریح نہیں فرمائی۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ شارع کا ارادہ وہی تھا جو لوگوں کے عرف کے مطابق ہو۔''

خیارِ غبن میں بھی اسی طرح کی بحث ملتی ہے۔ غبن سے مراد بیع میں دھوکہ دہی ہے یعنی مبیع میں یا قیمت میں کوئی نقص ہونا۔ فقہاء کے نزدیک غبن سے مراد یہ ہوتا ہے کہ جب قیمت اور چیز ایک دوسرے کے صحیح متبادل نہ ہوں تو غبن ہوگا۔ یعنی قیمت کا مبیع کی حیثیت سے کم یا زیادہ ہونا۔ ایسی صورت میں عاقدین میں سے کسی کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا تاہم یہ سہولت بھی لوگوں کے عرف و عادت سے تجاوز نہیں کرے گی۔ ایسا صرف اسی صورت میں ہوگا جس میں لوگوں کی عادت موجود ہے ورنہ خیار غبن درست نہ ہوگا۔ (۳)

خیارِ تدلیس میں بھی عرف و عادت کا اطلاق موجود ہے۔ تدلیس کا معنی کسی عیب کو چھپانا ہے۔ فقہی اعتبار سے تدلیس کی دو قسمیں ہوتی ہیں: ا۔ کسی عیب کو چھپانا۔ ۲۔ کوئی ایسا فعل کرنا جس سے چیز کی قیمت بڑھ جائے اگرچہ عیب نہ ہو۔ (۴)

حدیث مبارکہ ہے:

﴿روی أبوهریرہ ﷺ أن رسول الله مرّ علی صبرة طعام، فأدخل یده فیها فنالت أصابعه بللا فقال: ما هذا یا صاحب الطعام؟ قال: أصابت السماء یا رسول الله قال: أفلا جعلته فوق الطعام حتی یراه الناس، ثم قال: من غش فلیس منّی﴾ (۵)

---

(۱) متفق علیه: البخاری، ۳۲۶/۴
المسلم مع شرح النووی، ۱۷۳/۱۰

(۲) المغنی، ۱۲/۶

(۳) المدخل الفقهی العام، ۳۷۸/۱

(۴) کشاف، ۲۱۳/۳

(۵) مسلم، کتاب الایمان، ۱۰۸/۲

''حضرت ابو ہریرہ ؓ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ کا گزر غلے کے ڈھیر سے ہوا۔ آپ ﷺ نے اس کے اندر اپنا ہاتھ ڈالا تو آپ ﷺ کی انگلیاں گیلی ہوگئیں۔ آپ نے غلے والے سے پوچھا کہ یہ کیا ہے؟ اُس نے جواب دیا کہ اس پر بارش ہوگئی تھی۔ آپ ﷺ نے فرمایا کیا تم اسے اوپر نہیں کر سکتے تھے تاکہ لوگ دیکھ سکتے! پھر فرمایا کہ ''جس نے ملاوٹ کی اُس کا میرے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔''

چنانچہ ایسی صورت میں کہ جب بیع میں تدلیس یا ملاوٹ پائی جائے اور خریدار کو اُس سے آگاہ نہ کیا جائے تو بیع کو فسخ کیا جانے کا حق موجود رہتا ہے۔ تاہم یہ بھی لوگوں کے عرف و عادت کے مطابق ہوگا۔ ایسے فعل کے ناجائز ہونے میں کوئی شبہ نہیں البتہ فسخ بیع عرف و عادت کے مطابق ہے۔[1]

ایک مسلمان اپنے قول و فعل میں سچا اور کھرا ہوتا ہے۔ اس سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ نہ صرف اپنی ذات کا خیر خواہ ہوتا ہے بلکہ دوسروں کے لئے بھی بہتر ہی سوچتا ہے۔ خرید و فروخت کے معاملات میں بھی وہ مکمل ایمانداری کو برقرار رکھتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

﴿... فإن صدقا وبيّنا بورک لهما فی بيعهما، وإن کتما و کذبا محقت برکة بيعهما﴾[2]

''اگر دونوں (بائع اور مشتری) نے سچ بولا اور کھول کر بیان کر دیا تو اُن کی بیع میں برکت ہوگی اور اگر اُنہوں نے کچھ چھپایا یا جھوٹ بولا تو اُن کی بیع سے برکت اُٹھ جائے گی۔''

بیع کے معاملہ میں اصل تو یہی ہے کہ چیز اور اُس کی قیمت ایک دوسرے کا صحیح متبادل ہوں۔ اُن میں کسی قسم کا دھوکہ، فریب، جھوٹ یا عیب نہ ہوں۔ تاجروں کے عرف کے مطابق اگر عیب پایا جائے تو عرف و عادت کے مطابق بیع کو فسخ کرنے یا برقرار رکھنے کا اختیار ہوگا اور اگر عیب ظاہر ہونے کے بعد مشتری کے کسی قول و فعل سے اُس کی رضا ظاہر ہو جائے تو بیع درست ہو گی۔

جب بیع کے ارکان و شرائط مکمل ہو جائیں تو اُس کے بعد اُس کا نتیجہ یہ ہے کہ مبیع کو مشتری کے سپرد کر دیا جائے اور مشتری کو چاہیے کہ وہ مبیع پر قبضہ حاصل کرے۔ امام ابن قدامہؒ فرماتے ہیں:

(... القبض مطلق فی الشرع، فيجب الرجوع فيه إلى العرف)[3]

''شریعت نے قبضہ کو مطلق رکھا ہے۔ اِس کی کیفیت کا دارومدار عرف پر ہوگا۔''

امام ابن تیمیہؒ قبضہ میں عرف کے اعتبار کے بارے میں فرماتے ہیں:

---

(۱) المغنی، ۲۲۳/۶

(۲) متفق علیہ: ۱۔ البخاری، ۳۰۹/۴
۲۔ المسلم، مع شرح النووی، ۱۷۵/۱۰

(۳) المغنی، ۱۸۸/۶

(... المرجع فی القبض إلی عرف الناس و عاداتھم)[۱]

''قبضہ میں عرف و عادات کی طرف رجوع کیا جائے گا۔''

اِن دلائل کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ کے احکام میں شریعت کی تعلیمات مطلق ہیں جب کہ ان کی تطبیق کے لیے لوگوں کے عرف و عادات کے مطابق عمل ہوگا۔ جیسا کہ منقولہ وغیر منقولہ بیع کے بارے میں لوگوں کا عرف الگ الگ ہوتا ہے۔ لہٰذا منقولہ یا غیر منقولہ مبیع کی صورت الگ الگ ہونے کی وجہ سے امام ابن قیمؒ نے یہ قاعدہ لکھا ہے:

(قبض کل شیء بحسبه عرفاً)[۲]

''ہر چیز (مبیع) کا قبضہ اُس کے متعلق لوگوں کے عرف کے مطابق ہوگا۔''

جیسا کہ دیکھا گیا ہے کہ غیر منقولہ جائیداد میں قبضہ کی صورت یہ ہے کہ بائع جائیداد پر سے اپنا قبضہ اُٹھالے اور جائیداد (مبیع) کو خالی کر دے اور مشتری اور مبیع کے درمیان حائل نہ رہے۔ یہی اگر عرف ہے تو اِسے ہی قبضہ حاصل کرنا کہا جائے گا۔

اسی بات کو امام خطابی نے اِن الفاظ میں بیان کیا ہے:

(القبوض تختلف فی الأشیاء حسب اختلافھا فی نفسھا، وحسب اختلاف عادات الناس فیھا)[۳]

''قبضے اشیاء کی نوعیت کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں اور لوگوں کے عرف و عادت کے اختلاف کی وجہ سے بھی مختلف ہوتے ہیں۔''

امام ابن تیمیہؒ نے اِس بحث کو یوں ختم کیا ہے کہ مشتری کے لئے ضروری ہے کہ وہ مبیع پر لوگوں کے عرف کے مطابق قبضہ کرے اور جو بیع کے تقاضوں کے مطابق بھی ہو۔ چاہے وہ قبضہ بیع سے قبل ہو یا بعد، یا پوری چیز پر ہو یا تھوڑا تھوڑا کرے۔[۴]

آج کل کے بنکاری نظام اور مالیاتی کمپنیوں کے ساتھ خرید و فروخت کے معاملات میں شاید قبضہ کی صورت وہ نہ ہو جو امہات کتب فقہ میں بیان ہوئی ہے۔ تاہم اِس میں بھی آج کے عرف و عادت کا ہی اعتبار ہوگا۔ عرف و عادت کی تطبیق کی مثالیں شفعہ اور حق شفعہ میں بھی ملتی ہیں۔

شریعت نے حق شفعہ کو انصاف اور لوگوں کے مصالح کے پیش نظر تسلیم کیا ہے۔ کیونکہ شریعت کے اصلی احکام میں سے یہ بھی ہے کہ بندوں کے مصالح کو قائم کیا جائے اور اُن سے حرج اور ضرر کو دفع کیا جائے۔

اگرچہ کسی بھی ایسے لفظ سے حق شفعہ ثابت ہوسکتا ہے جو طلبِ شفعہ کا فائدہ دے۔ تاہم اِس ضمن میں اُصول یہ ہے:

---

(۱) مجموع الفتاوی، ۲۹/ ۳۰
(۲) اعلام الموقعین، ۲/ ۳۸
(۳) معالم السنن المطبوع مع تھذیب السنن، ۵/ ۱۳۷
(۴) مجموع الفتاوی، ۳۰/ ۲۷۵

(وظاهر أن مرجع دلالة هذه الألفاظ ونحوها إلى العرف و أنها العرف القولي)[1]

''یعنی حق شفعہ کو طلب کرنے والے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے اُن کی دلالت لوگوں کے عرف پر ہے اور یہ عرف قولی ہوتا ہے۔''

اِسی طرح حق شفعہ کے ثبوت، اوقات، طلب وغیرہ میں عرف و عادات کا اعتبار لازمی ہے۔

اجارہ میں عرف و عادات کا اطلاق

کسی عوض کے مقابل کسی چیز کے منافع کو فروخت کرنے کے عقد کو اجارہ کہا جاتا ہے۔ تمام ادوار کے اہل علم وفقہاء اجارہ کے جواز کے قائل رہے ہیں کیونکہ ہر کسی کے لئے ممکن نہیں کہ وہ ہر چیز کا مالک ہو مثلاً ہر کسی کے پاس مکان نہیں ہوتا نہ ہی ہر کسی کے پاس اپنی سواری ہوتی ہے لہذا لوگوں کی سہولت اِس میں ہے کہ وہ اپنی ضرورت کے مطابق اشیاء کو اجارہ پر حاصل کریں۔ اجارہ بیع کی اقسام میں سے ہی ایک قسم ہے جسے بیع المنافع بھی کہا جاتا ہے۔

عقدِ اجارہ کے انعقاد کے الفاظ کا اعتبار عرف پر مبنی ہے۔ جس طریقہ اور جن الفاظ کے ساتھ لوگ عقد اجارہ کرتے ہوں وہی معتبر ہوگا۔ امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

(فأی لفظ من الألفاظ عرف به المتعاقدان مقصودهما انعقد به العقد)[2]

''یعنی کوئی بھی ایسا لفظ جس کا مقصود فریقین سمجھتے ہوں، اُس سے عقد منعقد ہو جائے گا۔''

اجارہ کسی بھی ایسے لفظ سے منعقد ہو جائے گا جو اجارہ کے لئے مستعمل ہوتا ہو اور عاقدین کی لغت میں واضح ہو اور اُن کے عرف کے مطابق ہو۔ امام ابن تیمیہؒ مزید فرماتے ہیں:

(...... ان اسم البيع والإجارة و الهبة فی هذا الباب لم يحدها الشارع، ولا لها حدّ فی اللغة، بل يتنوع ذلک بحسب عادات الناس وعرفهم فما عدوه بيعاً فهو بيع، وما عدوه هبة فهو هبة، و ما عدوه إجارة فهو إجارة ...... وهذا أشبه بالكتاب والسنة و أعدل)[3]

''یعنی شارع اور لغت نے بیع، اجارہ اور ھبہ کی اس ضمن میں کوئی متعین حد بندی نہیں کی بلکہ یہ چیزیں لوگوں کے عرف و عادات کے مطابق متعین ہوتی ہیں جسے لوگ بیع شمار کریں وہی بیع ہوگی اور جسے لوگ ہبہ کہیں وہ ہبہ ہوگا اور جسے اجارہ کہیں وہ اجارہ ہے۔ یہی کتاب وسنت کے قریب تر اور عدل کے مطابق ہے۔''

اِس بات کی وضاحت عادل بن عبد القادر نے اِس طرح سے آسان الفاظ میں کر دی ہے:

---

(۱) المدخل الفقہی العام، ۱/ ۲۴۷

(۲) مجموع الفتاوی، ۲۰/ ۵۳۳

(۳) محوالہ بالا (رسالۃ: صحۃ مذھب اھل المدینہ)، ۲۰/ ۳۴۵

(إن الإجارة تنعقد بكل ما يدّل على الرضا عرفا بين العاقدين و يكون واضح الدلالة عليها، وما عده الناس إجارة فهو إجارة)[1]

''بے شک اجارہ ہر اُس لفظ سے منعقد ہو جاتا ہے جو معاہدہ کرنے والوں کی عرف کے مطابق رضا مندی کو ظاہر کرے اور اُس کی دلالت واضح ہو اور لوگ اُسے اجارہ ہی قرار دیتے ہوں۔''

اِس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حجام کی دکان میں داخل ہو اور وہاں بیٹھ کر اُس نے اپنا سر اُس کی جانب اِس غرض سے جھکا دیا کہ حجام اُس کی حجامت کرے تو یہ عمل اُن کی رضا مندی پر دلالت کرتا ہے چنانچہ اس پر عرف کے مطابق اُجرت واجب ہو گی۔

اِسی طرح اگر کسی نے درزی یا دھوبی کو کپڑا دیا اور اُنہوں نے اُس پر اپنے پیشے کے مطابق عمل کر دیا تو وہ عرف کے مطابق اُجرت کے مستحق ہوں گے کیونکہ ایسی صورت میں عرف جاری واقع ہوا ہے جو کہ عرف قولی کا قائم مقام ہے۔

اِس ضمن میں یہ بات بھی یاد رہے کہ اجارہ میں منافع کا تعین دو باتوں سے ہوتا ہے ایک عرف اور دوسرا وصف مثلاً اگر کسی نے کوئی مکان کرایہ پر لیا تو اُس سے وہ منافع حاصل کرے گا جو عرف کے مطابق ہو۔ اِسی طرح اگر کسی نے کوئی خادم کرایہ پر حاصل کیا تو اُس سے وہی خدمت لے گا جو عرف کے مطابق ہو اور اگر کوئی سواری کرایہ پر لی تو اُس پر وہی بوجھ لادے گا جو اُس سواری کے وصف اور لوگوں کے عرف کے مطابق ہو۔[2]

عقدِ اجارہ کی مدت میں بھی لوگوں کے عرف و عادت کا اطلاق پایا جاتا ہے مثلاً اگر زمین کے اجارہ کی مدت سو سال رکھی تو عرف کے مطابق درست ہو گا اور گاڑی کے اجارہ کی مدت پچاس سال رکھی تو درست نہ ہو گا۔

اِسی طرح عرف و عادت کا اطلاق خادم کے اوقات کار، اُس کی اُجرت، کھانا، آرام، قضائے حاجات میں بھی ہو گا۔ حقیقت یہ ہے کہ عقود میں عرف و عادت کا اعتبار و اطلاق بہت بڑی بنیاد ہے۔ جیسا کہ اِس بارے میں عبد الرحمٰن السعدی نے رائے دی ہے:

(والعرف أصل كبير، يرجع إليه في كثير من الشروط والحقوق لم تتقدر شرعاً ولا لفظا)[3]

''یعنی (عقود میں) عرف بہت بڑی بنیاد ہے۔ بہت سے ایسے شروط اور حقوق جو شرعی و لفظی اعتبار سے متعین نہ ہوں، عرف کی طرف لوٹتے ہیں۔''

امام ابن تیمیہؒ بھی یہی رائے رکھتے ہیں کہ عقود میں جب کبھی بھی کوئی اختلاف وغیرہ ہو یا حقوق و شرائط کا مسئلہ ہو تو عرف

---

(۱) العرف حجيته و اثره فى الفقه المعاملات الماليه، ۱۴۱۵ھ، ۲/ ۵۶۳

(۲) ايضاً

(۳) الشيخ عبد الرحمن السعدى، المختارات الجلية، بيروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ھ، ص: ۵۵

ہی اصل بنیاد ٹھہرتی ہے، وہ فرماتے ہیں:

(العقد المطلق يحمل على عرف الناس و عاداتهم)[1]

''یعنی مطلق عقد کا دار و مدار لوگوں کے عرف اور اُن کی عادات پر ہوتا ہے۔''

عقدِ اجارہ میں جن اشیاء کا منافع حاصل کیا گیا ہو ضروری ہے کہ اُس منافع کو معروف طریقے سے حاصل کیا جائے، اس کے لئے امام ابن قدامہؒ نے یہ اصول لکھا ہے:

(للمستأجر استيفاء المنفعة المعتادة في الشيء المؤجر)[2]

''مستاجر کے لئے اُجرت پر لی گئی شیء کا منافع عادت کے مطابق حاصل کرنا ہے۔''

مثال کے طور پر اگر کسی نے رہائش کے لئے کوئی مکان اجارہ پر لیا تو اُس کے لئے اُس مکان کا استعمال عرف و عادت کے مطابق جائز ہے۔ وہ اُس کا وہی استعمال کرے گا جو لوگ عام طور پر اِس طرح کی صورت میں کرتے ہیں۔ وہ اُس مکان میں ایسی چیزیں نہیں رکھے گا جو عام طور پر لوگوں کے عرف کے مطابق نہ ہوں۔

قرض میں عرف و عادت کا اطلاق:

لوگوں کی مصلحت کے پیش نظر اور اُن کے لئے آسانیاں پیدا کرنے کے لئے شریعت نے قرض کے لین دین کو جائز قرار دیا ہے۔ قرض کے معاملہ میں بھی عرف و عادت کا اعتبار و اطلاق ثابت شدہ ہے۔ یہ قرض کاروباری، مالیاتی اور تجارتی بھی ہوسکتا ہے اور کسی دیگر ضرورت کے لئے بھی۔ شریعت نے قرض کے معاملہ کو ضبطِ تحریر میں لانے کو کہا ہے تاہم اسے تحریر کے علاوہ قولی طور پر بھی کیا جاسکتا ہے۔ اِس سلسلہ میں بھی انعقادِ قرض کے لئے وہی الفاظ معتبر ہوں گے جو لوگوں کے معروف ہوں اور اُن کی عادت اور رواج کے مطابق ہوں۔ شریعت کی روشنی میں یہ بھی مسئلہ ہے کہ جس کی بیع درست ہو اُس کا قرض بھی درست ہے۔ قرض خواہ کا مقروض سے ہدیہ وغیرہ لینا درست نہیں تاہم اگر اُن کے ہاں پہلے سے ایسا کوئی رواج یا رسم موجود ہو تو جائز ہوسکتا ہے۔ صاحب فتح القدیر لکھتے ہیں:

(ويحب أن يكون هدية المستقرض للمقرض كالهدية للقاضي. إن كان المستقرض له عادة قبل استقراضه فأهدى إلى المقرض فللمقرض أن يقبل منه قدر ما كان يهديه بلا زيادة)[3]

''اور ضروری ہے کہ مقروض کے قرض خواہ کے لئے تحفہ کی حیثیت وہی ہو جو قاضی کے لئے ہوتی ہے۔ اگر اُن کے ہاں پہلے سے تحفہ دینے کی عادت ہو تو قرض خواہ صرف اُسی کے مطابق تحفہ قبول کرے اور اُس سے زائد نہ لے۔''

(۱) المجموع الفتاوی، ۱۹/ ۲۳۵

(۲) المغنی، ۸/ ۵۲

(۳) فتح القدیر، ۷/ ۲۷۲

قرض کے علاوہ لوگوں کے عرف و عادت میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ اشیاء کو عاریۃً لیتے دیتے ہیں۔ اشیاء کو عاریۃً لینا دینا بھی عرف کی بنیاد پر اور لوگوں کی سہولت کی خاطر جائز ہے جیسا کہ امام ابن قدامہ نے لکھا ہے:

(وأجمع المسلمون على جواز العارية و استحبابها، ولأنه لما جازت هبة الأعيان جازت هبة المنافع)(۱)

''مسلمانوں کا عاریۃ اشیاء لینے دینے کے جواز اور مستحب ہونے پر اجماع ہے کیونکہ جب بعینہ کسی چیز کو ہبہ کیا جاسکتا ہے تو اُس کے منافع کو بھی کیا جاسکتا ہے۔''

اِس سلسلہ میں مزید حکم یہ ہے کہ جو چیز عاریۃ دی گئی ہو اُس کا استعمال عرف کے مطابق کیا جائے اور اُس سے منافع معروف طریقے سے حاصل کیا جائے اگر کسی نے ایسی چیز کو غیر معروف طریقے سے استعمال کیا اور اُس کا کوئی حصہ تلف ہو گیا تو تاوان ادا کرنا ہوگا۔

وکالت میں عرف و عادت کا اطلاق:

کسی انسان کے لئے شاید یہ ممکن نہیں کہ وہ اپنے تمام معاملات اور ضروریات سے بذاتِ خود عہدہ برآ ہوتے ہوئے ہر کام خود کرنے کی کوشش کرے۔ کئی قسم کے حوائج و احوال انسان کو مجبور کرتے ہیں کہ وہ دوسروں کی مدد حاصل کرے مثلاً وہ بیمار ہوسکتا ہے، بڑھاپا یا کمزوری لاحق ہوسکتی ہے یا اِسی نوعیت کی کوئی دوسری مجبوری ہوسکتی ہے جس کی وجہ سے اُسے کسی دوسرے کی مدد درکار ہو۔ ایسے حالات میں وہ اپنے معاملات یا معاملہ کی ادائیگی کے لیے کسی کو وکیل کرسکتا ہے۔ ابن قدامہؒ وکالت کے جواز کے بارے میں فرماتے ہیں:

(أباحها الشرع دفعا للحاجة و تحصيلا لمصلحة)(۲)

''یعنی وکالت کو شریعت نے حاجت کو پورا کرنے اور مصلحت کے حصول کی غرض سے جائز قرار دیا ہے۔''

قرآن مجید میں وکالت کا ثبوت پایا جاتا ہے۔ ارشاد ہے:

[فَابْعَثُوْٓا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهٖٓ اِلَى الْمَدِيْنَةِ فَلْيَنْظُرْ اَيُّهَآ اَزْكٰى طَعَامًا فَلْيَاْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ](۳)

''تو اپنے میں سے کسی کو یہ روپیہ (کرنسی) دے کر شہر بھیجو وہ دیکھے کہ نفیس کھانا کون سا ہے تو اُس میں سے کھانے کو لے آئے۔''

وکالت عام طور پر کسی بھی شعبہ میں ہوسکتی ہے تاہم اُس کے لئے شرعی طور پر یا عرف و عادت کے مطابق اجازت ہونی چاہیے۔ وکیل میں بھی متعلقہ مہارت، صلاحیت اور اہلیت ہونی چاہیے۔

---

(۱) المغنی، ۷/۳۴۰
(۲) محوالہ بالا، ۷/۱۹۷
(۳) الکہف، ۱۸:۱۹

دیگر معاملات اور عقود کی طرح وکالت بھی ایجاب وقبول سے منعقد ہوجاتی ہے۔ موکل ایجاب اور وکیل قبول کرتا ہے اور وکالت کی اجرت طے کی جائے گی لیکن اگر وکیل اور موکل دونوں اجرت کے بارے میں خاموش رہے تو وکیل عرفی یا مثلی اجرت کا مستحق ہوگا۔ (۱)

یہاں یہ جاننا اہم ہے کہ جب کوئی کسی کو وکیل بنائے اور وہ کسی کو کچھ دینے کو کہنے تو وکیل یہ ادائیگی لوگوں کے رواج اور عرف کے مطابق کرے گا۔ امام بخاری نے اس سے متعلق اپنی صحیح میں ایک باب کا عنوان یہ لکھا ہے ﴿إذا وكّل رجل رجلاً أن يعطي شيئاً، ولم يبين كم يعطي فأعطى على ما يتعارفه الناس﴾ (۲) "جب کسی شخص نے کسی دوسرے شخص کو یہ کام سونپا کہ اس کو کوئی چیز دے، اور یہ واضح نہ کیا کہ کتنی دے تو وہ لوگوں کے عرف کے مطابق دے گا۔"

شارحین بخاری اس عنوان اور متعلقہ دلائل و امثال سے یہ اصول اخذ کرتے ہیں:

(أنّ المتعارف بين الناس مثل النص عليه) (۳)

"یعنی جو لوگوں میں متعارف ہے وہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اُس کے بارے میں کوئی نص ہو۔"

وکالت دراصل ولایت ہی کی ایک قسم ہے جو مطلق ہوگی یا مقید ہوگی۔ اگر وکالت مقید ہو تو ظاہر ہے کہ وکیل کا اختیار صرف اُسی قدر ہوگا جس قدر مؤکل نے اُسے دیا ہے اور وکیل اُس سے تجاوز نہیں کرے گا۔

اگر وکالت مطلق ہو تو وکیل کا تصرف بھی مطلق ہوگا البتہ اِس تصرف کی بنیاد تین چیزوں پر ہوگی۔

۱۔ مؤکل کی مصلحت و بہتری

۲۔ عرف و عادت

۳۔ دیگر معقول قرآئن

یعنی مطلق وکالت کی صورت میں بھی وکیل مذکورہ بالا تین چیزوں کی روشنی میں ہی تصرف کرے گا۔

وکالت ایک امانت ہے اور وکیل ایک امین کی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا وکیل کے لئے ضروری ہے کہ اُس کے پاس مؤکل کی جو بھی امانت ہو وہ اُسے مکمل دیانت داری اور عرف و عادت کے مطابق ادا کرے۔ وہ اپنے تصرف اور اختیار میں افراط وتفریط نہ کرے۔ اگر وہ اپنے اختیارات کو لوگوں کے عام عرف کے مطابق استعمال کر رہا ہو تو ایسی صورت میں اگر اُس کے ہاتھ سے مؤکل کے کسی مال و جائیداد وغیرہ کا نقصان بھی ہو جائے تو اُس پر تاوان نہ ہوگا لیکن اگر وہ اپنی حدود سے تجاوز کرے اور کوئی نقصان ہو جائے تو وکیل پر تاوان ہوگا۔ بہر حال ضروری ہے کہ وکیل اپنے فرائض و اختیارات عرف و عادت کے مطابق استعمال کرے۔

مثال کے طور پر جب کوئی شخص کسی کو اپنی بیٹی کے رشتے کے لئے وکیل کرے تو وکیل کو چاہیے کہ وہ کفو اور مہر مثل کے

(۱) مجموع الفتاوی، ۳۰/ ۶۷

(۲) الجامع الصحیح، ۴/ ۴۸۵

(۳) دیکھیے فتح الباری، ۴/ ۴۸۵؛ عمدۃ القاری: ۱۲/ ۱۴۰

مطابق رشتہ کروائے اور اگر اُس نے ایسا نہ کیا تو یہ اُس کی جانب سے کوتاہی یا زیادتی سمجھا جائے گا۔ (۱)

اِسی طرح اگر کسی کو بیع کا وکیل بنایا تو وکیل اُس چیز کو اپنے آپ کو ہی فروخت نہیں کر سکتا۔ اگر وہ خود ہی خریدار بن گیا تو یہ بھی عرف کے خلاف گردانا جائے گا۔ (۲)

اگر وکیل نے مؤکل کی ہدایت کے برخلاف کام کیا تو نقصان کی صورت میں وکیل کو تاوان ادا کرنا ہوگا مثلاً اگر اُسے کہا گیا کہ وہ گھر کے افراد کے لئے کھانا لادے اور وہ بازار سے وہ کھانا لایا جو خصوصی مہمانوں کے لئے لایا جاتا ہے تو یہ عرف کی خلاف ورزی ہوگی اور اُس پر تاوان لازم آ سکتا ہے۔ (۳)

مشارکت، مساقات اور مزارعت میں عرف و عادت کا اطلاق:

تجارت و زراعت کی بہت سی صورتوں میں بھی عرف و عادت کے اطلاق کی مثالیں ملتی ہیں۔ شراکت میں عموماً دو یا زائد افراد کسی کاروبار یا کمپنی میں استحقاق اور تصرف میں شریک ہوتے ہیں جب کہ مساقات میں درختوں کے کچھ پھلوں کے عوض درختوں کا باغ دکھ بھال کے لئے کسی کو دینے کا معاہدہ ہے۔ مزارعت زرعی اراضی کے مالک اور کاشتکار کے درمیان معاہدہ ہوتا ہے کہ پیداوار میں اتنا حصہ مالک اور اتنا حصہ کاشت کار کو ملے گا یعنی بٹائی پر زمین کاشت کرنے کے لئے دینا۔ کاروبار اور تجارت کی یہ تمام صورتیں کتاب، سنت اور اجماع کی روشنی میں جائز ہیں۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

[وَاِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ الْخُلَطَآءِ لَيَبْغِىْ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَقَلِيْلٌ مَّا هُمْ] (۴)

''اور اکثر شریک ایک دوسرے پر زیادتی ہی کرتے ہیں ہاں جو ایمان لائے اور نیک عمل کرتے رہے اور ایسے لوگ کم ہی ہیں۔''

اِس آیت میں خلطاء سے مراد شرکاء ہیں۔ یہاں شراکت کا جواز ملتا ہے اور شراکت میں ظلم و زیادتی کی ممانعت ہے۔ حدیث میں آتا ہے:

﴿عن أبی هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: يقول الله تعالى: أنا ثالث الشريكين مالم يخن أحدهما صاحبه، فإذا خان أحدهما صاحبه خرجت من بينهما﴾ (۵)

''حضرت ابوہریرہ ؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں اُس وقت

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھیے: قواعد الاحکام، ۲/۱۰۷

(۲) المغنی، ۸۵/۵

(۳) العرف وحجیته...، ۹۱۴/۲

(۴) ص، ۲۴:۳۸

(۵) ابو داؤد، ۳/ ۶۷۷ (۳۳۸۳)؛ الحاکم، ۲/ ۵۲؛ الدار قطنی، ۳/ ۳۵

تک دو شریکوں میں تیسرا ہوں جب تک وہ ایک دوسرے سے خیانت نہ کریں۔ جب ایک نے دوسرے سے خیانت کی تو میں اُن کے درمیان سے نکل جاتا ہوں۔"

شراکت میں فریقین کے درمیان جو قواعد وضوابط طے ہوں اُس کے مطابق عمل کیا جائے گا تاہم اگر کوئی ایسا کام کر دیا جائے جو طے شدہ اصولوں اور شرائط کے مطابق نہ ہو تو بھی اگر وہ تاجروں اور کاروباری لوگوں کے عرف کے مطابق ہو تو جائز ہوگا۔

مساقات اور مزارعت میں اُن تمام اعراف و عادات کی پابندی کی جائے گی جو کسانوں اور مزارعوں کے درمیان رائج ہوں جو قیود وشرائط اِس سلسلہ میں لازمی ہیں اُن کے بارے میں کہا جاتا ہے:

(وهذا يشمل جميع العمليات الزراعية، التي يجرى بها العرف الزراعى، وعوائد الفلاحين والمزارعين فى المساقاة والمزارعة)[1]

"یعنی یہ قواعد وضوابط اُن تمام زرعی معاملات پر مشتمل ہوں گے جو کسانوں اور کاشت کاروں میں مساقات اور مزارعت کے عرف و عادت کے مطابق ہوں۔"

اِس ضمن میں چند قواعد کا ذکر بھی ضروری ہے:

(المعروف بين التجار كالمشروط بينهم)[2]

"تاجروں کے درمیان جو معروف ہو وہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اُن کے درمیان مشروط ہو۔"

فقہ حنبلی کا قاعدہ ملاحظہ ہو:

(ليس لأحد من الشركاء عمل ما ليس من التجارة المقصودة بالشركة أو يضربها أو يمنع الشرع منها)[3]

"یعنی کسی شریک کے لئے جائز نہیں کہ وہ کوئی ایسا عمل کرے جو شرکت یا اُس قسم کی دیگر تجارت کے اصولوں کے خلاف ہو یا شریعت نے اُس سے منع کر رکھا ہو۔"

تھوڑے سے الفاظ کی تبدیلی کے ساتھ اِسی قاعدہ کو یوں بھی بیان کیا جاتا ہے:

(لكل واحد من الشركاء أن يعمل كل ما هو من أعمال التجار وعوائدهم)[4]

"یعنی ہر شریک کے لئے ضروری ہے کہ وہ وہی عمل کرے جو تاجروں کے عام طریقوں اور اُن کی عادات کے مطابق ہو۔"

---

(۱) العرف و حجيته...، ۲/ ۱۰۲۲

(۲) المجلة الاحكام العدلية، دفعه: ۴۳

(۳) المجلة الحنبلية، مادة: ۱۸۴۱

(۴) حواله مذكور، مادة: ۱۸۳۸

وثائق میں عرف و عادت کا اطلاق:

وہ تمام معاملات جن کا تعلق وثائق سے ہو یا جن کی نوعیت ضمانت جیسی ہو اُن میں بھی عرف و عادت کا اطلاق و اعتبار کثرت سے دیکھا جاتا ہے جیسا کہ رہن کے معاملہ میں مرتہن کے لئے ضروری ہے کہ رہن رکھی ہوئی چیز کی حفاظت لوگوں کے عرف و عادت کے مطابق کرے اور اُس میں کوئی افراط و تفریط نہ کرے۔

اِسی طرح رہن میں ضمنی طور پر ہر وہ چیز شامل ہوگی جو بیع میں شامل ہوتی ہے اگر زمین، باغ، گھر یا گاڑی کو رہن رکھا جائے تو اِن اشیاء میں ضمناً وہ تمام متعلقات بھی شامل ہوں گے جو بیع کی صورت میں شامل ہوتے ہیں۔ اِسی طرح ضمان، حفظ اور حوالہ وغیرہ میں عرف و عادت ہی اصول ہوتا ہے کیونکہ شریعت نے ان معاملات میں عرف و عادت کے علاوہ کوئی اصول نہیں دیئے۔[1]

فصل دوم:

قانونی احکام میں عرف و عادت کا اطلاق

اسلامی قانون کی طرح وضعی قانون کے بھی کئی شعبہ جات و معاملات میں عرف و عادت کا عملی اطلاق موجود ہے۔

جب قانون کے ارتقاء کی طرف نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ بنیادی طور پر قانون کی دو اقسام ہیں:

۱۔ خدا کے بنائے ہوئے قوانین

۲۔ انسانوں کے وضع کردہ قوانین

ان کی پھر دو دو اقسام ہیں:

خدا کے بنائے ہوئے قوانین:

۱۔ خدا نے کچھ قوانین وہ بنائے ہیں جو کائنات کو چلانے کے لیے ہیں۔ جو فطرتی وطبعی قوانین کہلاتے ہیں۔

۲۔ خدا کے بنائے ہوئے دوسرے قوانین وہ ہیں جو آسمانی کتب اور پیغمبرانہ تعلیمات کی صورت میں ہمارے پاس موجود ہیں۔ یہ مقدس قوانین انسانوں کی ہدایت اور رہنمائی کا کام کرتے ہیں۔

انسانوں کے وضع کردہ قوانین:

انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین کی بھی دو اقسام ہیں:

۱۔ کچھ وہ قوانین ہیں جو کسی سیاسی مقتدر قوت نے ترتیب دیئے ہوں اور عوام اُس پر عمل کرتے ہوں۔ یہ قوانین سیاسی قوتِ نافذہ کی وجہ سے طاقت ور قوانین سمجھے جاتے ہیں۔ بادشاہ، سیاسی حکمران، پارلیمنٹ وغیرہ ایسے قوانین بناتے ہیں اِن قوانین کو صریحی قوانین (Positive Laws) کہا جاتا ہے یعنی وہ قوانین جن کے پیچھے کوئی قوتِ نافذہ موجود ہوتی ہے اور اُن کی قانونی حیثیت مسلمہ ہوتی ہے۔

۲۔ انسان کے بنائے ہوئے قوانین کی دوسری قسم وہ ہے جہاں کوئی سیاسی قوت پیچھے موجود نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ قوانین رائے عامہ، رسوم و رواجات، اخلاقیات اور روایات وغیرہ سے جنم لیتے ہیں۔ اِن قوانین کو رواجی قوانین (Customary Laws) یا (Common Laws) کہا جاتا ہے۔

اگرچہ اِن قوانین کے پیچھے کوئی قوت نافذہ بظاہر نہیں ہوتی اور نہ ہی کوئی سیاسی قوت اُن کے نفاذ کے لئے طاقت کا استعمال کرتی ہے مگر پھر بھی اِن قوانین کے اندر اِس قدر طاقت ہوتی ہے کہ لوگ اِن رسوم و رواجات کو خصوصی طور پر پورا کرتے

رہتے ہیں۔

جہاں تک اِن رواجی قوانین اور عرف و عادت کے عملی اطلاق کا تعلق ہے تو نظر یہ آتا ہے کہ قانون اور انسانی زندگی کا شاید ہی کوئی شعبہ اور پہلو ایسا ہو جو رواجی قوانین سے عملاً خالی ہو۔ انفرادی سطح سے لے کر بین الاقوامی سطح تک ہر جگہ رواجی قوانین کا عملی اطلاق نظر آتا ہے۔ معاشرتی معاملات میں عرف و عادت و راثت، شادی بیاہ، طلاق، جہیز، بچہ گود لینا، سرپرستی، بلوغت، خاندانی تعلقات، وصیت، جائیداد، ہبہ، تقسیم اور مذہبی رسومات وغیرہ سب کو محیط ہے۔ یہ بات درست بھی ہو کہ عرف و عادت بذاتِ خود اُس وقت قانون کا درجہ نہیں رکھتے جب تک کہ اُن کے پیچھے قوتِ نافذہ کسی سیاسی قوت کے روپ میں موجود نہ ہو تو بھی اِس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ عرف و عادت، رسم و رواج اور صریح اخلاقیات کو ہی ابتداً قانون کا درجہ حاصل رہا ہے۔[1]

آسٹن کے نزدیک یہ رواجی قوانین طاقتور ضرور ہیں مگر کوئی قوانین نہیں ہیں بلکہ محض رسومات ہیں جبکہ ایک دوسرا ماہرِ قانون ہالینڈ (Holland) جو عملی طور پر آسٹن کی تعریف سے اتفاق کرتا ہے مگر وہ یہ بھی کہتا ہے کہ رسم و رواج یا عرف و عادت عدالتی تصدیق کے بغیر بھی قانون کا درجہ رکھ سکتی ہے۔[2]

مسٹر رائے کا کہنا ہے کہ رسم و رواج کسی بھی شعبہ میں ہو اُس کے آغاز کا صحیح طور پر اندازہ کرنا انتہائی مشکل ہوتا ہے۔ اُس انداز کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے جس کے تحت کسی عرف کا ارتقاء ہوا ہو۔ وہ لکھتے ہیں:

> (A rule of conduct, by uniform series of acts in pursuance of it, turns in to a custom, which the people observe and follow without any coercion from any body.)[3]
>
> "یعنی ایک طرزِ عمل بار بار کے عمل سے ایسی رسم بن جاتا ہے جو لوگ قبول کرتے ہیں اور اُس پر بغیر کسی جبر کے عمل کرتے ہیں۔"

آگے چل کر مسٹر رائے مزید لکھتے ہیں کہ یہ رسم و رواج ہی ہوتا ہے جو کسی قانونی نظام اور قانون سازی کو بنیاد فراہم کرتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> (Thus Customary Law is composed of a large body of rules observed by communities, evidenced by long usages and founded on pre-eisting rules sanctioned by the will of the community. It exists independently of a sovereign authority. it forms the ground work of every system of legislation) [4]

---

(1) Austin's Jusispradence, Edition (1911), vol.1, P.178

(2) Ibid

(3) Roy, customs and customay Law in British India, P.8

(4) Ibid, P.10

''یعنی رواجی قانون اُن بہت زیادہ ضابطوں پر مشتمل ہوتا ہے جو کسی گروہ نے بہت لمبا عرصہ تک اپنائے ہوتے ہیں اور اُن کے پیچھے اُس گروہ کی مرضی موجود ہوتی ہے۔ رواجی قانون اپنے طور پر باقاعدہ ایک مسلمہ اصول ہے جو کسی بھی قانون سازی کے نظام کے لئے بنیاد فراہم کرتی ہے۔''

معلوم یہ ہوتا ہے کہ رواجی قانون ہمیشہ سے موجود رہا ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ماضی میں صرف ایک ہی قانون ہوتا تھا اور اُس کا نام رواجی قانون (Customary Law) ہوا کرتا تھا۔ انسان چونکہ قبائلی دور میں رہتا تھا لہٰذا ہر قبیلہ کا اپنا ایک قانونی نظام ہوتا تھا جو کہ اُن کے عرف و عادت اور رسم و رواج پر مشتمل ہوتا تھا۔

دنیا بھر کے نظام ہائے قانون میں آج بھی کسی نہ کسی شکل یا کسی نہ کسی شعبہ میں رواجی قانون موجود ہے۔ البتہ مختلف ملکوں اور علاقوں میں اِس کی نوعیت مختلف ہے۔ انگلینڈ کے اندر رواجی قانون میں یکسانیت زیادہ ہے جبکہ ہندوستان میں قبائل، برادریوں اور علاقوں کے فرق کی وجہ سے رواجی قانون میں تنوع بہت زیادہ ہے۔ امریکہ و دیگر کئی ممالک کے اندر بھی قبائلی عدالتی نظام موجود ہے۔ جہاں لوگوں کے معاملات کا تصفیہ اب بھی وہاں کے قبائلی قوانین کے مطابق کیا جاتا ہے۔ یہی صورتِ حال افریقہ، چین اور دیگر کئی ممالک میں موجود ہے۔ دنیا میں ہندوستان وہ ملک ہے جہاں آج بھی رواجی قانون (Customary Law) کا نفاذ سب سے زیادہ ہے جبکہ دیگر ملکی قوانین کا دائرہ اس قدر وسیع نہیں جس قدر رسم و رواج پر مبنی قوانین کا ہے۔

مثال کے طور پر پنجاب لاز ایکٹ 1872ء کی دفعہ 5 میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ وراثت، خواتین کی جائیداد، اقلیت، خاندانی تعلقات، وصیت، ہبہ، تقسیم اور اداروں کے مذہبی استعمال جیسے مسائل کا فیصلہ یا تو رسم و رواج کے مطابق کیا جائے گا یا پھر فریقین کے مذہبی اصولوں کے مطابق ہوگا۔ اِس دفعہ میں لکھا ہے:

(...... the rule of decision shall be:

(a) Any custom applicable is not contrary to justice, equity or good consience and has been by this or any other enactment altered or abolished, and has not been declared to be void by any competent authority)(1)

''یعنی فیصلہ کرنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ (اے) کوئی بھی رسم و رواج جو دونوں متعلقہ فریقین کے لئے قابلِ عمل ہو اور انصاف اور نصفت کے اصولوں اور اچھے ضمیر کے خلاف نہ ہو اور نہ ہی اُسے کسی عمل سے ختم یا تبدیل کیا گیا ہو اور نہ ہی کسی بااختیار اتھارٹی کے ذریعے اسے منسوخ قرار دیا گیا ہو۔''

آگے بیان ہوتا ہے:

(b) (The Muhammad an Law in cases where the parties are Muhammadan and the Hindu Law where the parties are Hindus, except

(1) Punjab Laws Act 1872, setion 5

insofar as such Law has been altered or abolished by legislative enactment, or is opposed to the provisions of this Act, ot has been modified by any such custom)[1]

''یعنی فریقین کے درمیان فیصلہ محمدی قانون کے مطابق کیا جائے گا اگر وہ مسلمان ہوں اور ہندو قانون کے مطابق کیا جائے گا اگر وہ ہندو ہوں جب تک کہ کسی قانون سازی کے تحت اِس میں تبدیلی نہ کی گئی ہو یا پھر اِس ایکٹ کے خلاف ہو یا کسی ایسی ہی رسم اور عرف کے ذریعے اس میں تبدیلی کی گئی ہو۔''

پنجاب ایکٹ 1872ء کی اِس دفعہ کے تحت سولہ معاملات بیان کیے گیے ہیں جن میں فریقین کے درمیان فیصلہ عرف و عادت اور رسم و رواج کے مطابق یا اُن کے پرسنل لاء کے تحت کیا جائے گا۔ پنجاب ایکٹ کے تحت لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے کی پہلی بنیاد اُن کا رسم و رواج اور عرف و عادت ہے اور اگر کوئی عرف موجود نہ ہو تو پھر اُن کے پرسنل لاء کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ چنانچہ کوئی بھی فیصلہ کرنے سے پہلے مکمل طور پر چھان پھٹک کی جائے گی کہ آیا کوئی رسم موجود ہے کہ جس کے تحت فیصلہ کیا جائے۔ اگر کوئی عرف یا رواج موجود ہوگا تو کسی دوسری بنیاد پر فیصلہ نہ کیا جائے گا۔ البتہ مسلم پرسنل لاء اپلیکیشن ایکٹ 1937ء کے تحت یہ تبدیلی کی گئی کہ مسلمان اگر کسی رسم و رواج کو خلاف شریعت پائیں تو وہ پرسنل لاء کے مطابق فیصلہ کریں گے۔

رواج عام: (Riwaj-i-Am)

یہ ہر قبیلے کا وہ رواجی قانون ہے جو وراثت، ہبہ، وصیت، عورتوں کی خصوصی جائیداد وغیرہ سے متعلق عرف و عادت پر مبنی ہے۔ اِس رواج میں زرعی رواجات خصوصی طور پر نمایاں ہیں۔ زمینوں کے اشتمال اور درجہ بندی کے وقت اِن رواجات کا خصوصی خیال رکھا جاتا ہے۔ جو چیز ضلع کے رواج عام میں لکھی جائے وہ کسی فیصلہ کے لیے بہت موزوں بنیاد ہوتی ہے کیونکہ ایسی رسم و رواج کو معتبر سمجھا جاتا ہے۔[۲]

ہندوستانی قوانین کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں ہر گاؤں، تحصیل، ضلع اور صوبہ اور ہر برادری اور ہر قبیلہ کی بنیاد پر طرح طرح کے رسوم و رواجات پائے جاتے ہیں اور ان رواجات کی عدالتی اور قانونی اہمیت بھی بہت زیادہ ہے۔ صرف مسلمانوں نے بعض رسوم و رواجات کو چھوڑ دیا کہ وہ شریعت کے خلاف ہیں۔ جب کہ دیگر اقوام نے مذہب کی بنیاد پر رسم و رواج کو ترک نہیں کیا۔ عملی طور پر آج تک ہندوستان اور پاکستان میں بے شمار وہی رسوم چلے آ رہے ہیں جو صدیوں پرانے ہیں حالانکہ اسلام کی تعلیمات کی روشنی میں دیکھا جائے تو وارثت، ہبہ، تقسیم جائیداد، عورتوں کے حقوق، نکاح وطلاق، جہیز، زراعت اور مالیاتی اُمور سے

---

(1) Punjab Laws Act 1872, setion 5

(2) Rattigan, Digest of Customary Law, P.180

(3) For details:

1. Sheikh Inayat Ali, Commentry on The Customary Law, Lahore Law Times, 1980, pp.330-333.

2. Rattigan, Customary Law, pp.180-195

متعلق یہ بے شمار رسوم و رواجات غیر شرعی قرار پاتے ہیں مگر عملی طور پر یہی رسوم آج بھی رائج ہیں۔ (۳)

رسم و رواج چونکہ دو طرح کا ہوتا ہے: مقامی رواج اور عام رواج۔ مقامی رواج سے مراد وہ رواج ہوتا ہے جو کسی خاص جگہ کا ہو جو کہ کوئی ضلع، گاؤں، تحصیل وغیرہ ہوسکتا ہے۔ یہ رواج وہاں کے تمام لوگوں کے لئے قابل قبول ہوتا ہے چاہے اُن کا کوئی بھی مذہب ہو۔ ہندوستان میں ایسا رواج کم ہی دیکھا گیا ہے۔ یہاں پر ایک ہی گاؤں یا تحصیل وضلع میں رہنے والے لوگ مختلف رسم و رواج اپناتے ہیں جو کہ ہر برادری یا قبیلہ کا الگ الگ رواج ہوتا ہے۔ اگر کوئی رواج بڑے پیمانے پر قابلِ قبول ہو اور لوگ یکساں طور پر قوم قبیلہ سے بالاتر ہوکر اُس پر عمل کرتے ہوں تو ایسے رسوم و رواجات وضعی قانون کا مأخذ بن جاتے ہیں۔ جیسا کہ انگلینڈ کے Common Law میں رسم و رواج اِسی نوعیت کے پائے جاتے ہیں۔

امریکہ کی مقامی قبائلی عدالتوں نے بھی رواجی قانون کو وہاں مقامی قبائل کے لئے بے مثال قانون اور قانونی قوت قرار دیا ہے۔ (۱)

تاہم امریکی قبائلی عدالتوں میں کوئی یکساں رواجی قانون رائج نہیں۔ اِس کا انحصار اس بات پر ہے کہ عدالت کہاں واقع ہے۔ وہاں کن قبائل کے مقدمات سنے جاتے ہیں اور خاص طور پر وہاں کون سے قبیلے اور علاقے کا جج سماعت کرتا ہے اور وہ رواجی قانون کو کس انداز سے نافذ کرتا ہے۔ امریکہ کے اندر اکثر عدالتیں کامن لاء (Common Law) اور رواجی قانون (Customary Law) کو باہم متبادل ایک ہی قانون قرار دیتی ہیں جیسا کہ نویجو قبائل کے بارے میں قرار دیا گیا۔

> (It should come as no surprise that the customs and traditions of the navajo people have the force of Law. They provide a unique body of Law known as Navajo Common Law) (2)

> ''یہ کوئی حیران کن بات نہیں کہ نویجو لوگوں کا رواج اور اُن کی روایات قانونی قوت رکھتی ہیں اور ایک بے مثال قانون مہیا کرتی ہیں جس کا نام نویجو کامن لاء ہے۔''

رواجی قانون قدرتی طور پر بہت سے قبائلی عدالتوں کے لئے پرکشش ہے۔ اِس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اِس سے قبائلی لوگوں کے مقدمات اُن کی روایات اور عرف کے مطابق کئے جاسکتے ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اِس طریقے سے وہاں انصاف کرنا آسان بھی ہے نیز یہ کہ عرف و عادت کو قانون تسلیم کرنے سے کسی قبیلے یا علاقے کے کلچر کو محفوظ کرنے میں آسانی ہو جاتی ہے کیونکہ اس طرح لوگ اپنی روایات اور رسوم کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے رہتے ہیں۔ اِسی وجہ سے ایک امریکی عدالت نے قرار دیا:

> (The concept of justice, what it means for any group of people, cannot be

---

(1) Delorge v. Mashantucket Pequot Gaming Enter, No. MPTC-CV- 97-114, 1997

(2) Navajo Nation v. Platero, 6 Nav. R. 422 (Nav. sup.ct.Dec. 5,1991)

(3) Jnre validation of Maseiage of Francisco, 6 Nav. R. 134, 139 (Nav. sup. ct. Aug. 2, 1989)

separated from the total beliefs, ideas and customs of that group of people).[3]

"انصاف کا تصور جو بھی کسی قوم کے ہاں ہو، اُسے اُن لوگوں کے مجموعی عقائد، خیالات اور روایات سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔"

اِس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انصاف کرنے کے لئے جہاں دیگر چیزوں کو مدنظر رکھنا ضروری ہوتا ہے وہاں رواجی قوانین، لوگوں کا عرف و عادت اور اُن کی اقدار نہایت اہم ہوتے ہیں۔ وفاقی اور ریاستی عدالتوں میں اگرچہ روایتی قانون اور عرف و عادت کی اہمیت اب کم ہوگئی ہے تاہم قبائلی اور علاقائی عدالتوں میں کوئی بھی عرف و عادت کی قانونی حیثیت سے انکار نہیں کرسکتا۔ جہاں تک اُن عدالتوں اور علاقوں کا تعلق ہے جہاں قبائلی نظام ہے وہاں سب سے بڑا قانون رسم و رواج پر مبنی رواجی قانون ہی ہے جیسا کہ ہندوستان کے اندر وہاں کی علاقائی قبائلی عدالتوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔

2۔ بین الاقوامی قانون میں عرف و عادت کا اطلاق:

اگرچہ مغربی قانون اور دیگر ممالک کے وضعی قانون کے ہاں عرف و عادت کا اطلاق کم ہو رہا ہے مگر آج بھی بین الاقوامی قانون میں رسم و رواج اور عرف و عادت کا اطلاق موجود ہے۔ عرف و عادت بین الاقوامی قانون کے مآخذ میں سے ایک مأخذ ہے اگرچہ بین الاقوامی قانون اپنی کئی ارتقائی منازل طے کر چکا ہے مگر آج بھی اقوام متحدہ کے چارٹر، بین الاقوامی عدالتِ انصاف، بین الاقوامی رواجی انسانی قانون تک عرف و عادت کے اثرات محسوس کئے جاسکتے ہیں۔ بین الاقوامی کمیٹی برائے ریڈ کراس نے مارچ 2005ء میں بین الاقوامی رواجی انسانی قانون سے متعلق کام کو چھپوایا اور محسوس کیا کہ اس کے بیشتر اصول رواجی نوعیت کے ہیں۔ یہ رواجی قوانین اور اُصول نہ صرف بین الاقوامی قانون میں قابلِ عمل ہیں بلکہ عام قانون کے لئے بھی قابلِ قبول ہیں اور ہر قسم کے تنازعات کو حل کرنے میں مدد دے سکتے ہیں۔[1]

آئی سی آر سی کے مطالعہ میں یہ بھی واضح ہوا کہ بین الاقوامی رواجی انسانی قانون کی سب سے زیادہ ضرورت و اہمیت اور تعلق ایشیاء کے ساتھ ہے۔ تاریخی طور پر دیکھا گیا ہے کہ یہاں فوجی تنازعات کی تعداد زیادہ رہی ہے۔ یہاں کے ممالک نے اپنے فوجی تنازعات کے حل کے لئے بین الاقوامی قانون اور باہمی ریاستی معاہدوں کی پاسداری کم ہی کی ہے لہٰذا یہ ضروری ہے کہ بین الاقوامی رواجی انسانی قانون (Customary International Humanitarian Law) کو باہمی فوجی و دیگر تنازعات کے حل کے لئے استعمال میں لایا جائے۔ بین الاقوامی ادارہ برائے ریڈ کراس کی کوشش یہ رہی ہے کہ بین الاقوامی قانون میں رسم و رواج اور عرف و عادت اور علاقائی روایات کے کردار کو تسلیم کیا جائے۔

(1) The ICRC Customary Law study was published in March 2005. There have been various events held around the world including launch events in Geneva, London, The Hague, Brassels, Washinston, New Yark, Moscow, Maxico city, Addis Ababa and Beijing.

شاید یہی وجہ ہے کہ بین الاقوامی قانون کے مآخذ میں رسم و رواج اور عرف و عادت کو بطور مآخذ تسلیم کیا گیا ہے۔ اِس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ رسم و رواج کی قانونی حیثیت مقامی سطح کے معاملات سے لے کر بین الاقوامی اور بین الریاستی معاملات تک مسلمہ ہے۔

بین الاقوامی قانون (International Law) کے جو مآخذ بیان ہوئے ہیں۔ اِن مآخذ میں بین الملک معاہدات (Treaty Law) قانون کے وہ عمومی اُصول جنہیں مہذب قوموں نے تسلیم کیا ہو، بین الاقوامی رواجی قانون، ماہرین قانون کی تحریریں اور عدالتوں کے فیصلہ جات بھی شامل ہیں۔ یہاں قابلِ غور بات یہ ہے کہ جس طرح عام لوگوں کے معاملات کو حل کرنے کے لئے اُن کے عرف و عادت کا اعتبار کیا جاتا ہے، اُسی طرح بین الملک تنازعات کے تصفیہ کے لئے بھی قوموں کے رسوم و روایات کو اہمیت دی جاتی ہے، کیونکہ بین الاقوامی روایات اور اعراف قوموں کی مجموعی عقل و دانش کی آئینہ دار ہوتی ہیں لہٰذا اقوام کی روایات اور اُن کی رسوم و رواج کو سمجھنا بین الاقوامی عدالتوں کے ججوں، قانون کے ماہرین وطلباء، سفراء، بین الاقوامی وکلاء اور دانش مندوں کے لئے ضروری ہے۔

کسی ایک قوم یا قبیلہ کی رسوم و روایات یقیناً بہت پرانی ہوں گی مگر بین الاقوامی رواجی قانون کی تاریخ زیادہ پرانی نہیں۔ یہ سترہویں صدی کی بات ہے کہ جب Hogo Grotiv نے باقاعدہ قانون اور امن پر لکھا۔ اِس کے بعد 1949ء میں جینوا کنونشن میں بین الاقوامی رواجی قانون کو تسلیم کیا گیا۔ آج کی ریاستیں جہاں اپنی آزادی اور اقتدارِ اعلیٰ کا تحفظ چاہتی ہیں وہاں اُن کی یہ بھی خواہش ہے کہ وہ بین الاقوامی برادری کے قوانین کو اپنا کر اقوامِ عالم میں باعزت مقام حاصل کریں۔ بین الاقوامی روایات میں قوموں کے درمیان حیران کن حد تک ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ 1948ء میں عالمی انسانی حقوق کے اعلامیہ (Declaration of Universal Human Rights 1948) کی تیاری میں بھی دنیا بھر کے کلچر اور روایات کا احترام مدنظر رکھا گیا ہے۔ اِس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ کس طرح لوگوں کے عرف و عادت کا چھوٹے چھوٹے قبائلی قوانین سے لے کر عالمی عدالتِ انصاف تک ہر جگہ اطلاق ہوتا ہے۔

باب ششم:

عرف و عادت اور عصرِ حاضر کے قانونی تقاضے

فصل اوّل: اسلامی قانون، عرف و عادت اور عصرِ حاضر

۱۔ عصرِ حاضر، اسلام اور تبدیلیٔ احکام

۲۔ عرف و عادت اور تغیر زمان

فصل دوم: وضعی قانون، رسم و رواج اور عصرِ حاضر

۱۔ عصر حاضر، مغرب اور تبدیلیٔ احکام

۲۔ عرف و عادت، مغرب اور جدید قانون سازی

فصل اول:

اسلامی قانون، عرف و عادت اور عصرِ حاضر

عصرِ حاضر میں اسلامی قانون میں عرف و عادت کی صورتِ حال جاننے سے قبل یہ جاننا ضروری ہے کہ اسلام کے احکام میں دورِ جدید کے تقاضوں کا خیال کیسے رکھا جاتا ہے۔

1۔ عصرِ حاضر، اسلام اور تبدیلئ احکام:

اسلام تغیر و ثبات کا ایک ایسا مجموعہ ہے جو ہر زمانے کے بدلتے ہوئے تناظرات اور ضروریات کے مطابق انسانوں کی رہنمائی کر سکتا ہے۔ ثبات فقط اُن بنیادی اقدار کو حاصل ہے جنہیں ''دین'' کہا جاتا ہے۔ جب کہ تغیر پذیری ہر اُس چیز میں ہے جو ان اقدار کا مشہود پیکر اختیار کرے۔ اسلامی اصول میں اللہ تعالیٰ نے اتنی خوشگوار اور ابدی لچک رکھی ہے کہ کسی دور کے تقاضوں کو پورا کرنے سے یہ عاجز نہیں۔

تغیرِ زمان و مکان اور تبدیلئ احکام کے مسئلہ کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ دین و شریعت کے فرق کو مدِّ نظر رکھا جائے۔ اِس فرق کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ زندگی کے وہ بنیادی حقائق و اُصول جو قانونِ فطرت کی طرح غیر متبدل اور اٹل ہوتے ہیں وہی ''دین'' کہلاتے ہیں۔ اِن اقدار کو Eternal Values بھی کہا جاتا ہے۔ یہ ایک مجرد یعنی ذہنی اور معنوی شے ہے۔ یہی چیز جب محسوسات میں جلوہ گر ہوتی ہے تو اس شکل وصورت کو ''شریعت'' کہا جاتا ہے۔ شریعت دراصل ایک شکل اور ڈھانچہ (Form) ہے۔ جیسے نماز میں ''اظہارِ عبودیت'' جو اوقاتِ پنجگانہ سے شروع ہو کر پوری زندگی پر پھیل جاتا ہے، یہ اظہارِ بندگی دین ہے کہ جس میں کوئی ردو بدل ممکن نہیں لیکن یہ نماز جب کوئی شکل وصورت اختیار کرے گی تو وہ شریعت ہے۔ اظہارِ عبودیت میں تو کبھی تبدیلی نہ ہوگی البتہ شکل وصورت میں احوال و ظروف، اختلافِ زمان و مکان، صلاحیتِ ادا اور دیگر انفرادی و اجتماعی حالات کا جیسا بھی تقاضا ہوگا، اُسی کے مطابق شریعت یعنی شکل وصورت میں کسی ممکنہ تبدیلی پر غور ہوسکتا ہے۔ مثلاً نماز کبھی کھڑے ہو کر ادا کی جاتی ہے تو کبھی بیٹھ کر یا لیٹ کر بھی جائز ہوگی۔ کبھی مکمل چار رکعتیں ضروری ہوتی ہیں اور کبھی دو بھی جائز ہوتی ہیں۔

حالات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ شرعی احکام میں اسباب وعلل کو بھی دیکھنا ضروری ہوتا ہے مثلاً جو احکام عرف و عادت پر مبنی ہوں گے، لوگوں کے عرف کی تبدیلی کے ساتھ ہی اُن احکام کی شکل وصورت بھی تبدیل ہو جائے گی۔ یہ واضح رہے کہ قانونِ شریعت کے متبدل ہونے اور حالات و زمانہ کی رعایت کرنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جس کا جی چاہے کسی قانون کو اپنی مرضی سے بدل دے۔ اِس کے لئے بہت سی شرائط ہیں جب تک وہ تمام شرائط اور اسباب موجود نہ ہوں جو تبدیلی کا تقاضہ کرتے ہوں اُس وقت تک ہر قانونِ شریعت کو باقی رکھنا ضروری ہوگا۔ تبدیلی ہوسکتی ہے مگر صرف اُسی صورت میں جب زمان و مکان کے اختلاف

نے کوئی تبدیلی یا ضرورت پیدا کر دی ہو۔ عہدِ رسالت کے فیصلوں کو خلافتِ راشدہ میں بضرورت بدلنے کی کئی مثالیں ملتی ہیں۔ ہر دور کے نئے نئے تقاضے ہوتے ہیں اور شریعت میں اُن کی رعایت ملحوظ رکھی جاتی ہے۔ اگر تبدیلی کی اِس گنجائش کو ختم کر دیا جائے تو شریعت جامد ہو کر رہ جائے گی۔

شرعی احکام میں تبدیلی حالات و زمانہ کی رعایت کے اعتبار سے ہو یا کسی اور وجہ سے، اصل یہ ہے کہ وہ شرعی احکام جن کے بنیادی اسباب و وجوہات سمجھ میں آتے ہیں، اگر وہ اسباب و وجوہات تبدیل ہو جائیں تو اُن کی بنیاد پر جنم لینے والے احکام بھی تبدیل ہو جائیں گے۔ وہ احکام جن کی بنیاد کوئی مصلحت ہو وہ مصلحت کے ختم ہونے پر تبدیل ہو جائیں گے۔ جن احکام کا سبب ماضی کا کوئی عرف ہو، آج اُس عرف کے ختم ہو جانے کی وجہ سے اُن پر نظرِ ثانی کی جائے گی۔

شرعی احکام میں تبدیلی کی یہ گنجائش صرف اِسی لئے رکھی گئی ہے کہ دین کو آسان بنایا جائے۔ دین کی روح باقی رہے تو شریعت کے اشکال وصور میں تبدیلی سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ لیکن اگر شریعت جامد رہے تو دین بہر حال مشکل ہو جاتا ہے۔ دین کے شرعی پہلو کا مقصد یہی معلوم ہوتا ہے کہ دین کو لوگوں کے حالات و زمانہ کے مطابق قابلِ عمل اور آسان بنایا جائے۔

آسانی کے علاوہ حکمت بھی اِسی کی متقاضی ہے کہ اعلیٰ و اصلی مقصد تو ہر حال میں باقی رہے اور اُس کے حصول کے طریقے بدلتے رہیں یعنی جب اور جس طریقے سے جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت ہوتی ہو، وہی اختیار کیا جائے گا۔

یہ اسلام کی خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے کہ وہ تغیر و ثبات کا یکساں لحاظ رکھتا ہے۔ جو آئین صرف ثبات کا لحاظ رکھتا ہو اور تغیر سے بے نیاز ہو، وہ ناقص ہے۔ اِسی طرح وہ قانون بھی نامکمل ہے جو صرف تغیرات کا پرستار ہو اور ثبات کو نظر انداز کر دے۔ آسمانی ہدایت ہی کا دوسرا نام اسلام ہے اور یہ اس لئے ایک کامل و مکمل دستور العمل ہے کہ اس میں ثبات اور تغیر دونوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے دونوں میں لطیف توافق اور محکم تناسب کو برقرار رکھا گیا ہے۔

اس سلسلے میں یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ بعض احکام خاص دور، مخصوص حالات، رسم و رواج، عرف و عادت، حکمت و مصلحت یا ضرورت و حاجت کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں یا زمان و مکان اور احوال و ظروف کے تقاضوں کے مطابق دیئے جاتے ہیں۔ ایسے احکام عبوری ہوتے ہیں اور اُن کی حکمت و مصلحت اور سبب یا حالات و زمانہ کے تبدیل ہو جانے سے وہ تبدیل ہو سکتے ہیں۔ اس چیز کا اطلاق ایسے تمام احکام پر بھی ہوتا ہے جو عرف و عادت اور رسم و رواج پر مبنی ہوتے ہیں۔ جب لوگوں کا عرف تبدیل ہو جائے گا تو اُس پر مبنی احکام بدل جائیں گے اور اِس چیز کی گنجائش اسلام میں موجود ہے۔

تمدن کی وسعتیں ہر دور میں نئے نئے مسائل پیدا کیا کرتی ہیں اور ایک وسیع تمدن پر ایک سمٹے ہوئے تمدن کی تمام جزئیات کو منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ عہدِ رسالت کے کئی ایک احکام کو تمدن کی وسعت یا کسی دوسری وجہ سے تبدیل کر دیا گیا۔

معاشرہ کی حالت ہمیشہ یکساں نہیں رہتی، بلکہ اس میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ یہ تبدیلی کبھی معمولی ہوتی ہے جو حالات کے اُتار چڑھاؤ سے رونما ہوتی ہے اور کبھی ہمہ گیر ہوتی ہے جو اک دور کے بعد دوسرے دور کے آنے سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ پہلی صورت میں زیادہ کدو کاوش کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ چند احکام و مسائل کے موقع ومحل میں تبدیلی سے کام چل جاتا ہے۔لیکن دوسری صورت میں چند مسائل پر توجہ کرنے سے بات ختم نہیں ہوتی بلکہ اِس کے لئے قانونی نظام کو نئے انداز میں ڈھالنے اور نئے قوانین وضع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

احکام شرعیہ کی بنیاد مصالح مرسلہ ہو، ضرورت و حاجت ہو، عرف و عادت یا رسم و رواج ہو، حالات و زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ اُن احکام میں مطلوب تبدیلی پر توجہ کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ یہ بات سمجھنا بھی ضروری ہے کہ معاشرہ ہی شریعت کے احکام کی بنیاد ہوتا ہے اور احوال و مصالح شرعی عمارت تعمیر کرنے کے سامان ہیں۔ جب کبھی معاشرتی رجحانات، عادات اور ضروریات و رواجات میں تبدیلی ہوگی تو لازمی طور سے احکام شرعیہ کی شکل وصورت بھی بدلے گی اور جب احوال و مصالح اور عرف و عادات باقی نہ رہیں گے تو ان سے بنی ہوئی عمارت بھی ختم ہو جائے گی۔

شریعتِ اسلامیہ کی بڑی خوبیوں میں سے ایک یہ ہے کہ اِس نے معاشرہ کے مروجہ مراسم و عادات اور مرغوبات و مالوفات کے بارے میں شمشیرِ بے نیا ہو کر فیصلہ نہیں کیا کہ جو چیز لوگوں کو پسند ہو یا اُن کا عرف ہو اُسے ختم کر دیا۔ بلکہ شریعت نے ہمیشہ لوگوں کی نفسیات اور مزاجی کیفیات کے پیش نظر اپنے لئے جو جامہ تیار کیا، اُس میں تقریباً وہی سب سامان لگایا جو مروج تھا اور معاشرہ کا عرف تھا۔لوگوں کے عرف و عادت کے بارے میں شریعت کا اُصول یہ ہے کہ پہلے اُس میں روح پھونکو، نقشے میں اتارو اور پھر اپنے سانچہ میں ڈھال کر اُسے قبول کرلو۔

خود قرآن مجید کے نزول میں تقریباً تیئس سال کا عرصہ لگا جس کا سبب یہ تھا کہ قرآن حسبِ ضرورت و مصلحت بتدریج نازل ہوا یعنی جیسے جیسے ضرورتیں پیش آئیں اور جس قسم کے مصالح کی رعایت ناگزیر ہوئی اُن کی مناسب سے احکام نازل ہوئے۔ اِس طریقِ نزول سے ایک طرف بدلتے ہوئے حالات کی رعایت کا ثبوت ملتا ہے تو دوسری طرف زندگی اور قانون میں باہمی ربط کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔

حالات، ضرورت، مصالح اور عرف کے لحاظ سے احکام میں فرق و اختلاف قرآن وسنت سے ثابت ہے۔ چنانچہ بہت سے معاملات محض ضرورت کی بنا پر عام قاعدے سے مستثنیٰ کر کے جائز کئے گئے ہیں مثلاً عرایا، مساقات اور قراض وغیرہ ۔

2۔عرف اور تغیر زمان:

یہ بات طے شدہ ہے کہ حالات کی تبدیلی اور زمانہ کے تغیر کو بہت سے اجتہادی شرعی احکام میں تاثیر حاصل ہے کیونکہ ان احکام کا نقطۂ ارکاز قیام عدل، عمدہ مقاصد کا حصول اور خرابیوں کا استیصال (جلب المصالح اور درء المفاسد) ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ان امور کا حالات اور وقت کے موجود وسائل اور عام اخلاق سے گہرا تعلق ہے۔ اسلامی شریعت نے معاملات اور تمدنی امور میں انسان کو غیر معمولی مشقت اور زحمتوں سے بچانے اور ناسازگار حالات میں اسلامی احکام کی منشاء و مقصد کے تحفظ کے لئے رفع حرج اور

تیسیر وتسہیل کی جو صورتیں پیدا کی ہیں ان میں تغیر وقت، فساد زمانہ اور عموم بلوی کی رعایت بھی ملحوظ ہے اور یہ رعایت تمام تر اجتہادی امور میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات متاخرین فقہاء نے اپنے پیشروؤں کے خلاف فتوی دیا ہے اور اس امر کی تصریح کی ہے کہ متقدمین کی رائے سے گریز کی وجہ یہی اختلاف زمان اور فساد اخلاق ہے۔ بلکہ اگر خود پہلے فقہاء اس زمانے میں موجود ہوتے تو اختلاف زمانہ اور تبدیلی حالات کے پیش نظر اپنے فتویٰ میں یقینا ترمیم وتبدیلی کرتے۔

ابن عابدینؒ لکھتے ہیں:

(من شروط الاجتهاد معرفة عادات الناس تكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف اهله اولحدوث ضرورة او فساد اهل الزمان بحيث لو بقى الحكم على ما كان عليه اولا للزم منه المشقة و الضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف و التيسير و دفع الضرر و الفساد لبقاء العالم على اتم نظام و احسن احكام ولهذا ترى مشائخ المذهب خالفوا مالنص عليه المجتهد فى مواضع كثيره بناها على ماكان فى زمنه لعلمهم لقال بما قالوا منه اخذا من قواعد مذهبه.) (۱)

''منجملہ شرائط اجتہاد میں سے یہ بھی ہے کہ (مفتی اور قاضی) لوگوں کی عادات سے آشنا ہو کیونکہ بہت سے احکام تغیر زمانہ سے تبدیل ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ لوگوں کا عرف بدل جاتا ہے یا کوئی ضرورت در پیش آجاتی ہے۔ یا لوگوں کی اخلاقی حالت میں انحطاط آجاتا ہے اور یہ تبدیلی ایسی ہوتی ہے کہ اگر پہلا حکم ہی باقی رہے تو لوگ مشقت میں پڑ جائیں اور ضرر لازم آئے جن کا مقصود تخفیف اور تیسیر اور دفع ضرر اور دفع فساد ہے تاکہ دنیا کا نظام عمدگی کے ساتھ استوار رہے۔ اسی بنا پر مسلک کے عظیم فقہاء نے سابق مجتہدین کی آراء سے متعدد مقامات پر اختلاف کیا ہے کیونکہ وہ آراء ان کے اپنے زمانے کے مطابق تھیں اور اگر وہ بعد کے زمانے میں ہوتے تو وہ بھی قواعد مسلک کے پیش نظر وہی کہتے جو بعد کے فقہاء نے کہا ہے۔''

امام قرافیؒ اُن معاملات کی تفصیلی وضاحت کرنے کے بعد جن کا مدار عرف ہوتا ہے فرماتے ہیں:

(وهذه الابواب التى سودتها مبنيه على العوائد غير مسئلة الثمار الموبرة بسبب ان مدركها النص و القياس و ما عداها مدركه العرف و العادة فاذا تغيرت العادة او بطلت بطلت هذه الفتاوى و حرمت الفتوى بها العدم مدركها فتامل ذالك بل تتبع الفتوى بها العوائد.) (۲)

''سوائے ثمار موبرہ کے جو مسائل میں نے بیان کئے ہیں ان سب کی بنیاد عادات ہیں، جبکہ ثمار موبرہ کا مبنی نص اور قیاس ہیں۔ ثمار موبرہ کے علاوہ معاملات عرف و عادت پر استوار ہیں۔ جب عادت تبدیلی ہو جائے

---

(۱) مجموعہ رسائل، ۱۴۵/۲

(۲) الفروق، الفرق التاسع والستون والمائة، ۱۸۸/۳

گی اور ختم ہو جائے گی تو اس پر فتویٰ حرام ہو جائے گا کہ اب اس کی اساس باقی نہیں رہی، اس پر غور کر لو بلکہ فتاویٰ ان عادتوں کے تابع ہیں۔''

امام قرافیؒ مزید فرماتے ہیں:

(الجمود علی المنقولات أبداً ضلال فی الدین وجهل بمقاصد علماء المسلمین والسلف الماضین.) (۱)

''ہمیشہ منقولات ہی پر جمود اختیار کئے رکھنا دین سے گمراہی اور مسلمان فقہاء اور سلف صالحین کے مقاصد سے نا اشنا ہونا ہے۔''

اس لئے فقہی قاعدہ وضع ہوا ہے:

(لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الأزمان.) (۲)

''زمانوں کے تغیر کے ساتھ احکام میں تغیر کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔''

علاء الدین ابو الحسن معین الحکام میں تحریر فرماتے ہیں:

''اگر گذشتہ عادتیں تبدیل ہو جائیں اور ان کی جگہ نئی عادات رائج ہو جائیں تو کتب فقہ میں درج ان عادات سے متعلق فتاویٰ باطل ہو جائیں گے اور نئی عادات کے مطابق فتوی دیا جائے گا یہ رائے اختیار نہیں کی جائے گی کہ ہم مقلد ہیں ہم میں اجتہاد کی اور از سر نو قانون سازی کی اہلیت نہیں ہے۔ اس لئے جو کچھ کتب فتاویٰ میں منقول ہے اسی کے مطابق فیصلہ دیا جائے۔'' (۳)

اس مسئلہ کا حل یہی ہے کہ جن احکام شرعیہ کی بنیاد عادات ہیں، وہ عادات کے بدل جانے سے تبدیل ہو جائیں اور از سر نو ان تبدیل شدہ عادتوں کے مطابق فتوی دیا جائے۔ یہ طریقہ کار اجتہاد نہیں ہے کہ اس میں اہلیت اجتہاد کا سوال پیدا ہو، بلکہ یہ ایک فقہی اصول ہے جو گذشتہ فقہائے مجتہدین وضع کر گئے ہیں اور اس اصول پر ان کا اتفاق رہا ہے اور اس طرح اس اصول میں بھی ان کی تقلید کر رہے ہیں، اجتہاد نہیں کر رہے ہیں۔

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ جن معاملات اور خرید و فروخت میں قیمت کا تعین نہ کیا گیا ہو ان میں اشیاء کی مروجہ اور متعارف قیمت متعین ہو جائے گی یعنی اگر کوئی شے بالعموم ایک متعین قیمت پر فروخت ہو رہی ہے اور کسی موقعہ پر خرید و فروخت میں قیمت کا تعین نہیں ہوا تو از خود وہ قیمت متعین ہو جائے گی جس پر وہ شے بالعموم فروخت ہو رہی ہے۔

---

(۱) الفروق، الفرق التاسع والستون والمائة، ۱۸۸/۳

(۲) المجلة، مادہ: ۳۹

(۳) معین الحکام، ص: ۱۳۶

اسی طرح وصیتیں اور ایمان (قسمیں) اور وہ تمام فقہی معاملات جو عادتوں پر محمول ہیں اگر ان میں تعین نہ ہو اور مطلق ہوں تو عادت (عرف) پر محمول ہوں گے۔

دعاوی بھی عادت ہی پر محمول کئے جائیں گے یعنی اگر ایک شخص کوئی دعوی کرے جو کہ وقت دعوی عرف کے مطابق ہے تو اس مدعی کا قول معتبر ہوگا لیکن اگر عادت بدل جائے تو بدلے ہوئے عرف کے تحت اس مدعی کا قول لائق اعتبار نہیں ہوگا۔ یہی نہیں بلکہ اگر ہم ایک ملک سے دوسرے ملک چلے جائیں جہاں کی عادتیں اور عرف پہلے ملک سے مختلف ہوں تو ہم اس دوسرے ملک میں پہلے سے مختلف فتوی دیں گے۔

مفتی کے لئے لازمی ہے کہ وہ فتوی حاصل کرنے والے کے عرف و عادت سے بخوبی واقف ہو کیونکہ فتوی (فیصلہ) میں مفتی کے عرف کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ صاحب معاملہ کے عرف کا اعتبار ہوگا۔ (۱)

حضرت عمرؓ کا طرزِ عمل:

حضرت عمرؓ نے متعدد سیاسی اور دینی مسائل کے بارے میں حالات کی تبدیلی کے پیش نظر اپنی رائے کا اظہار کیا اور بعض اوقات فقہی احکام اور عدالتی فیصلے بھی اسی روشنی میں صادر فرمائے۔ اس مقام پر اختصار کو مد نظر رکھتے ہوئے چند مثالیں بیان کی جاتی ہیں۔

حضرت عمرؓ نے کتابیہ عورت سے نکاح کرنے کی ممانعت کر دی حالانکہ قرآن حکیم میں اس کی اجازت ان الفاظ میں موجود ہے۔

[وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ اِذَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ وَلَا مُتَّخِذِيْٓ اَخْدَانٍ ط] (۲)

"اور (اسی طرح) پاک دامن مسلمان عورتیں اور ان لوگوں میں سے پاکدامن عورتیں جنہیں تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی (تمہارے لیے حلال ہیں) جب کہ تم انہیں ان کے مہر ادا کر دو، (مگر شرط) یہ کہ تم (انہیں) قید نکاح میں لانے والے (عفت شعار) بنو نہ کہ (محض ہوس رانی کی خاطر) اعلانیہ بدکاری کرنے والے اور نہ خفیہ آشنائی کرنے والے۔"

اس سلسلہ میں ابوبکر جصاصؒ نے یہ واقعہ نقل کیا ہے:

"حضرت حذیفہؓ نے ایک یہودیہ سے نکاح کر لیا، جب اس کی اطلاع حضرت عمرؓ کو ہوئی تو انہوں نے اس سے علیحدگی کا حکم دیا۔ حذیفہؓ نے کہا کیا وہ حرام ہے؟ اس پر حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ میں حرام تو نہیں کہتا لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ تم لوگ بدکار عورتوں کے جال میں پھنس جاؤ گے۔" (۳)

---

(۱) معین الحکام، ص: ۱۴۷

(۲) المائدہ، ۵:۵

(۳) احکام القرآن، ۲/۶۱۲

کن احکام میں تغیر زمانہ سے تبدیلی آتی ہے؟

تمام مسالک کے فقہا اس امر پر متفق ہیں کہ جو احکام زمانے کی تبدیلی سے اور اخلاقی روش میں تغیر آ جانے سے بدل جاتے ہیں وہ احکام ہیں جو اجتہادی ہوں اور قیاس اور مصلحت پر مبنی ہوں۔

اسلامی عقائد و عبادات اور اسلام کے بنیادی اصولوں میں کسی وقت بھی تغیر و تبدل ممکن نہیں ہے کیونکہ اسلام کے اساسی اصول اس لیے نہیں ہیں کہ زمانے کے ساتھ بدل جائیں بلکہ اس لیے ہیں کہ تغیرات زمانہ پر اپنی فوقیت برقرار رکھیں اور زمانہ ان سے رہنمائی حاصل کرتا رہے۔

البتہ معاملاتی، معاشرتی اور تمدنی امور میں معاملہ بالکل جدا ہے۔ ان کا مواد انسانی زندگی کی مادی قدروں پر ہے جو ہر آن بدلتی رہتی ہیں۔ ان میں روزانہ متنوع صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں ان پر معاشرے کے صلاح و فساد کا براہ راست اثر پڑتا ہے۔ لہذا ایسے احکام زمانے کی تبدیلی کے اثرات قبول کرتے رہتے ہیں۔

تغیر زمان کی صورتیں:

زمانہ کی تبدیلی دو انداز سے نمایاں ہوتی ہے کبھی یہ تبدیلی اخلاقی زوال و انحطاط کی بنا پر اور انسان کی ذاتی صلاحیتوں کے ماند پڑ جانے اور مضبوط کردار میں رخنہ آ جانے کی بنا پر ہوتی ہے۔ تغیر کی اس صورت کو فقہاء نے فساد الزمان کے عنوان سے تعبیر کیا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ معاشرتی نظام میں تبدیلی آ جائے جس سے نظم زندگی تبدیل ہو جائے، تہذیب و تمدن میں تغیر آ جائے اور اس کے تحت مصلحت پر مبنی قواعد و ضوابط بدل جائیں اور ادارتی تنظیموں اور اقتصادی منہاج میں تغیر پیدا ہو جائے اس صورت حال کو تغیر الزمان یا تطور الزمان، کہا جاتا ہے۔

تغیر زمان کی یہ صورت بھی فقہی اجتہادی احکام میں تغیر کی موجب ہوتی ہے کیونکہ دریں صورت یہ احکام اس صورت میں ضروریات زمانہ سے ہم آہنگ نہیں رہتے اور زائد از ضرورت قرار پاتے ہیں۔

ذیل میں چند ایسے مسائل دیئے جا رہے ہیں جن کے بارے میں فقہاء متقدمین کے اجتہاد نے جو صورت اختیار کی بعد کے فقہاء نے فساد زمان کی بنا پر ان میں تغیر کیا اور اخلاق عامہ میں تبدیلی کی وجہ سے ان میں تبدیلی کی۔

۱۔ مسلک حنفی کا اصولی ضابطہ یہ ہے کہ کہ مقروض اپنے مال میں سے ہبہ، وقف وغیرہ کے تصرفات کرسکتا ہے۔ اگرچہ اس پر اتنا قرض ہو جو اس کے سارے موجود مال پر محیط ہو، بہر حال وہ اپنے مال میں تصرف کا مجاز و مختار ہے اور یہی قاعدہ قیاس کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ دین (قرض) مقروض کے ذمہ ہے اس کے مال پر نہیں ہے۔ (۱)

لیکن جب بعد کے ادوار میں اخلاقی انحطاط کا یہ مرحلہ آیا کہ لوگوں میں احساس ذمہ داری مفقود ہوگیا۔ تقوی جاتا رہا اور

(۱) الفقہ اسلامی فی ثوبہ الجدید، ۲/ ۹۲۳

لالچ اور طمع نے نفوس میں گھر کر لیا، اور بعض لوگوں نے یہ وطیرہ بنا لیا کہ ادائے قرض کی ذمہ داری سے فرار حاصل کرنے کے لئے اپنا سارا مال کسی قابل اعتماد دوست اور رفیق کو ہدیہ کر دیتے یا وقف میں لگا دیتے یا کوئی بھی ایسا ذریعہ اختیار کرتے جس سے قرض دہندہ اپنے واجبات کے حصول سے محروم ہو جائے تو فقہاء نے فساد کے اس ذریعہ کا سد باب کرنے کے لئے یہ فتویٰ دیا کہ جس مقروض پر اتنا قرض ہو کہ یہ قرض اس کے تمام مال کو محیط ہو اور وہ اس طرح اتنا مال وقف یا ہدیہ کر کے قرض کی ادائیگی سے فرار حاصل کرنا چاہیے تو اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا اگرچہ اس پر کوئی حجر (عدالتی پابندی) کا پروانہ جاری نہ ہوا ہو بلکہ اس طرح کا تصرف قرض دہندگان کی رضا پر موقوف ہوگا اگر وہ رضا مند ہوں گے تو نافذ ہوگا ورنہ نہیں تاکہ ان کے حقوق کا تحفظ ہو سکے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ مدیونیت (مقروض ہونا) مدیون (مقروض) کی اہلیت تصرف میں کمی واقع کر دیتی ہے۔ اور اس پر اس طرح کا حجر (مالی تصرف پر عدالتی پابندی) قائم کر دیتی ہے جس طرح کا حجر صبی ممیز (ذی فہم نابالغ پر) ہوتا ہے۔

بنابریں مولوی ابو السعود مفتی روم نے فتویٰ دیا کہ مقروض کا وقف نافذ نہیں ہے۔ الا یہ کہ اس کا مال قرض کی مالیت سے زائد ہو اور اس کا تصرف اس زائد مالیت میں ہو اور انہوں نے اس فتویٰ کے مطابق حکم شاہی بھی حاصل کیا، جسے انہوں نے اپنی معروضات میں درج کیا اور ان کے دور کے اور ان کے بعد کے ادوار کے فقہاء نے ان کے اس فتویٰ کی توثیق کی۔[1]

۲۔ اگر کوئی شخص کسی کی کوئی شے غصب کر لے اور مدت غصب میں اس کے منافع سے فائدہ اٹھاتا رہے تو فقہ حنبلی کے وہ اُس منافع کا ضامن نہیں ہوگا بلکہ مغصوبہ شے کا صرف اس صورت میں ضامن ہوگا جبکہ وہ ضائع ہو جائے یا اس میں عیب پیدا ہو جائے کیونکہ فقہ میں کسی شئے کے منافع بذاتِ خود مال متقوم (قیمتی مال) نہیں ہیں بلکہ عقد اجارہ سے ان کی قیمت بنتی ہے اور غصب میں سرے سے کوئی عقد نہیں ہے۔ لیکن جب لوگوں میں خدا ترسی کم ہوگئی اور جب لالچ نے ان میں لوگوں کا مال غصب کرنے کی جرأت پیدا کر دی تو اُنہوں نے فتویٰ دیا کہ اگر مالِ مغصوب وقف کا مال ہو، یا یتیم کا مال ہو یا برائے حصول آمدن ہو، اور اسے کوئی غصب کر لے تو غاصب پر مدت غصب کے دوران مدت کی اجرت مثل لازم آئے گی۔ اگر اصل علت کو مدنظر رکھا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ مسلک حنفی میں اس امر کی گنجائش ہے کہ غاصب ہر صورت میں مدت غصب کا ضامن ہوگا نہ کہ صرف مذکورہ تین صورتوں میں کیونکہ ذمہ داریوں کا فقدان، مال غیر میں طمع اور حقوق میں تجاوز کی روش میں اضافہ ہوگیا ہے۔

۳۔ سابق مسلک حنفی کی رو سے اگر بیوی مہر معجّل لے چکی ہے تو اس پر لازم ہوگا کہ جہاں اس کا شوہر اس کو لے جانا چاہیے اس کے ساتھ جائے لیکن ایسے واقعات کے پیش نظر کہ شوہر بیوی کو ایسے دور دراز مقامات پر لے گئے جہاں ان کا کوئی حامی و مدد گار نہیں تھا اور وہاں انہیں ہدف ظلم وستم بنایا تو بعد کے فقہاء نے فتویٰ دیا کہ اگر بیوی مہر معجّل بھی لے چکی ہو تو بھی شوہر اسے ساتھ

---

(۱) سلطنت عثمانیہ کے مفتی جن کا پورا نام ابو السعود محمد بن محمد العمادی ہے اور جو مفتی روم کے لقب سے مشہور ہوئے اور قسطنطنیہ اور بروسہ کے قاضی رہے۔ متعدد مسائل میں اجتہاد کیا اور انفرادی رائے اختیار کی، جس کی بعد کے ادوار میں فقہاء نے پیروی کی۔ (شغررات الذاہب ج ۸، ص: ۳۹۸)

لے جانے پر مجبور نہیں کرسکتا۔ (۱)

۴۔ اصل مسلک حنفی کی رو سے اور دیگر مسالک کے لحاظ سے قاضی معاملات میں اپنے ذاتی علم پر بھی فیصلہ کرنے کا مجاز ہے اس کا ذاتی علم قضاء کی اساس بن سکتا ہے۔ دریں صورت مدعی کو اپنے دعویٰ کے اثبات کے لئے بینہ کی ضرورت نہیں رہے گی اور علم قاضی ہی بینہ کے درجہ میں ہو جائے گا۔ چنانچہ اس اساس پر مبنی حضرت عمر فاروق ؓ کے بعض فیصلے بھی منقول ہیں، لیکن بعد کے فقہاء نے اخلاقی انحطاط، کردار کی برائی اور رشوت وغیرہ جیسے اسباب کے عام ہو جانے اور قاضیوں کے والیوں کی خوشامد اور ان کی رضامندی کے طلب گار ہو جانے کی بنا پر فتویٰ دیا کہ قاضی کا محض واقعات کے اپنے شخصی علم پر فیصلہ دینا درست نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر قاضی دو افراد کے درمیان کسی معاملہ یا نزاع کا خود عینی شاہد اور ان میں سے ایک دعویٰ لے کر آئے اور دوسرا منکر ہو اس صورت میں بھی قاضی بغیر بینہ کے فیصلے نہیں کرسکتا۔ کیونکہ اخلاقی کمزوری اور احساس ذمہ داری کا فقدان اس دور میں قاضیوں کے طاقتور فریق کی جانب رجحان ومیلان کا ذریعہ بن جائے گی۔ بلاشبہ علم قاضی پر فیصلہ کے ممنوع قرار دینے سے بعض حق داروں کو ان کے حق نہیں مل سکیں گے۔ لیکن اس سے بڑا فائدہ یہ حاصل ہوگا کہ بہت سے حق باطل ہونے سے محفوظ ہو جائیں گے۔

البتہ احتسابی معاملات اور انتظامی امور وغیرہ میں قاضی اپنے علم پر فیصلہ کرسکتا ہے جیسے اسے معلوم ہو کہ بیوی کو طلاق ہو چکی ہے اور پھر میاں بیوی ساتھ رہ رہے ہوں تو وہ ان دونوں کو جدا کرا سکتا ہے، یا اسے معلوم ہو کہ فلاں مال فلاں شخص نے غصب کرلیا تو اس کے ثبوت تک وہ اس مال کو کسی کی تحویل میں رکھوا سکتا ہے۔

۵۔ مسلک حنفی کا ایک بنیادی اصول یہ ہے کہ:

(العمل الواجب علی شخص شرعاً لا یصح استجارہ فیه ولا یجوزله أخذ أجرة علیه.) (۲)

''جو عمل کسی شخص پر شرعاً واجب ہو اس عمل پر اجرت لینا اور اجرت دینا جائز نہیں ہے۔''

مثلاً اگر غاصب نے کوئی شے غصب کی اور وہ اسے اس جگہ پہنچانے کی جہاں سے غصب کی ہے، اجرت طلب کرتا ہے جو مغصوب منہ اسے دے دیتا ہے تو غاصب اس اجرت کا مستحق نہ ہوگا اور یہ اجرت اس سے واپس لی جائے گی۔

اگر بیوی گھریلو امور انجام نہ دے جو اس پر شرعاً واجب ہیں اور شوہر اس کو ان امور کی انجام دہی کی اجرت دے تو وہ اس اجرت کی مستحق نہیں ہے۔

اسی فقہی اصول کے پیش نظر حنفی فقہاء نے یہ رائے اختیار کی کہ فرض اور واجب عمل کو معاوضہ اور اجرت لے کر انجام دینا درست نہیں ہیں اور اس طرح کا اجارہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ عمل تو اس پر فرض ہے تو وہ اجرت کا کیونکہ مستحق ہوگا جیسے کسی کے ذمے قرض ہو تو وہ اس کے ادا کرنے کا معاوضہ طلب نہیں کرسکتا۔ نیز حضرت ابی ابن کعب ؓ کو تعلیم قرآن پر ایک شخص نے قوس

---

(۱) رد المحتار، ۳۶۰/۲

(۲) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ۱۹۱/۴

دے دی تو آپ ﷺ نے اس کے واپس کرنے کا حکم فرمایا۔ [1]

جبکہ فقہائے متاخرین نے بعض فرائض کی انجام دہی پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا کیونکہ بعد کے ادوار میں ہمتیں پست ہوگئیں اور علماء کو بیت المال سے ملنے والی مراعات کا سلسلہ ختم ہوگیا اور وہ کسب معاش پر مجبور ہوگئے۔ اس لئے یہی مناسب قرار پایا کہ شعائر دینیہ کی بجا آوری اور تعلیم قرآن پر اجرت لینے کو جائز کہا جائے ورنہ عدم جواز کا فتوی ان امور کی انجام دہی میں کوتاہی پر منتج ہوگا۔ [2]

شاہد کے عادل وثقہ ہونے کی متعدد شرائط ہیں مثلا یہ کہ وہ مذہبی فرائض کا پابند ہو اور صدق و امانت میں متعارف ہو۔ یہ شرائط عدل قرآن وسنت کی مقرر کردہ ہیں۔

مگر جب زمانہ بدل گیا اور اخلاقی کمزوریاں غالب آگئیں اور ذمہ داریوں کے احساس کا علمی فقدان پیدا ہوگیا تو فقہاء نے یہ فتوی دیا کہ عدالت کاملہ (Absolute Honesty) کو پیش نظر رکھنے کے بجائے عدالت نسبیہ (Proportionate Honesty) کے تصور کو ترجیح دی جائے۔

اس طرح شرعی احکام میں حالات و زمانہ کی تبدیلی کے اثرات کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ جہاں عرف و عادت تبدیل ہوگیے وہاں بھی فقہاء نے فتوؤں میں تبدیلیاں کی ہیں۔ عرف و عادت کے اندر تبدیلی کا عمل جاری رہتا ہے اور حالات و زمانہ کی تبدیلی کے اثرات کا ثبوت لوگوں کے عرف اور ضرورت میں تبدیلی کی صورت میں نظر آتا ہے۔ لہذا نتیجہ یہ ٹھہرے گا کہ حالات و زمانہ اور عرف و عادت کی تبدیلی کیساتھ ہی متعلقہ احکام بھی بدل جائیں گے۔ عصرِ حاضر چونکہ روز افزوں تبدیلیاں لا رہا ہے اور لوگوں کے اعراف و عادات بھی تبدیل ہو رہے ہیں جس کا اثر جدید فقہی مسائل و احکام میں بھی دیکھنے کو مل رہا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ۱۹۱/۴

(۲) مجموع رسائل ابن عابدین، ۱۲۵/۲

فصل دوم:

وضعی قانون، رسم و رواج اور عصرِ حاضر

1۔ عصرِ حاضر، رسم و رواج اور تبدیلیٔ قانون:

مغرب اُس دور سے گزر رہا ہے جہاں قوموں کو لحہ بہ لحہ بدلتی ہوئی صورتِ حال اور تغیر زماں کا بھرپور ادراک ہوتا ہے اور قومیں بدلتے ہوئے حالات و زمانہ کے تناظر میں اپنے قانون میں ضروری تبدیلیاں کرتی رہتی ہیں۔ مغربی قانون جو کہ ابتداء میں صرف رسم و رواج پر مبنی ہوتا تھا اب وضعی قانون کی شکل اختیار کرتا جا رہا ہے۔ رسم و رواج اور عرف و عادت کو ایک تکنیکی عمل کے ذریعے قانونی شکل دی جا چکی ہے۔ جہاں رسم و رواج قانونی معیار پر پورا نہیں آتا وہاں باقاعدہ قانون سازی ہوتی ہے۔ اس پورے پس منظر کا جائزہ لینے کے لئے اُن نظریات کا جائزہ لینا ہوگا جن کے تحت رسم و رواج کو قانون کا درجہ حاصل ہوا ہے۔

کسی رسم و رواج کو کب اور کیسے قانون کا درجہ حاصل ہوتا ہے اس بارے میں دو نظریات ہیں:

تاریخی نظریہ اور تجزیاتی نظریہ

ا۔ تاریخی نظریہ (Historical Theory)

اس نظریہ کے مطابق قانون کا ارتقاء لوگوں کی من مانی مرضی سے نہیں ہوتا اور نہ ہی افراد کی خواہشات کے مطابق اور نہ ہی قانون کسی حادثے کے طور پر وجود میں آتا ہے بلکہ قانون کا ارتقاء لوگوں کے شعور اور عقل و ادراک پر مبنی رویوں کے نتیجہ میں ہوتا ہے۔ رسم و رواج (Custom) لوگوں کے اجتماعی اور عمومی ضمیر اور عرف سے مأخوذ ہوتی ہے۔ رسم و رواج اس چیز سے بنتے ہیں کہ لوگوں کے اجتماعی ضمیر نے اسے درست سمجھا ہوتا ہے۔ لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ قانون دراصل لوگوں کی عمومی رائے اور عرف سے جنم لیتا ہے۔ ڈاکٹر وی۔ ڈی مہاجن اس بارے میں لکھتے ہیں:

> (The foundation of law has its existence, its reality in the common consciousness of the people. We become acquainted with it as it manifests itself in external acts, as it appears in practice, manners and custom.)(1)

"قانون کی بنیاد اور حقیقت دراصل لوگوں کے عمومی ضمیر اور شعور میں ہوتی ہے۔ اس سے ہم اس وقت متعارف ہوتے ہیں جب یہ بیرونی چیزوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ جیسا کہ قانون کی اِس بنیاد کا اظہار لوگوں کے عمل، رسم و

---

(1) Jurisprudence and Legal Theory,p. 209

رواج اور روز مرہ اخلاق سے ہوتا ہے۔"

اس کا مطلب یہ ہوا کہ قانون کی بنیاد لوگوں کے عرف پر ہے البتہ بدلتے ہوئے حالات و زمانہ کے مطابق رسم و رواج کو قانون کی شکل ملتی جاتی ہے۔ ایسا قانون لوگوں کے اجتماعی ضمیر کی بنیاد پر ارتقاء پاتا ہے۔ اس نظریے پر بعض ماہرین نے تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اولاً رسم و رواج کا مغربی قانون کی ارتقائی تاریخ میں بہت زیادہ حصہ نہیں۔ ثانیاً یہ بھی ضروری نہیں کہ تمام رسوم و رواجات لوگوں کے اجتماعی ضمیر پر مبنی ہوں۔ بعض ایسے رسوم و رواجات بھی ہوتے ہیں جن کو بہت سے لوگ ناپسند کرتے ہیں مگر معاشرتی جبر کے تحت وہ ان پر عمل کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔(۱)

۲۔ تجزیاتی نظریہ (Analytical Theory)

اس نظریہ کے حاملین و ماہرین میں آسٹن، ہالینڈ اور گرے وغیرہ شامل ہیں۔ ان ماہرین کی رائے یہ ہے کہ رسم و رواج قانون کا مأخذ ہے مگر خود قانون نہیں۔ یعنی قانون بناتے وقت عرف و عادت کو اہمیت حاصل ہے مگر عرف و عادت بذاتِ خود ایک قانون قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کسی رسم کو وضعی قانون بننے کے لئے ضروری ہے کہ اسے کسی عدالت کی تائید حاصل ہو۔ ایک رسم کو اُسی صورت میں قانونی حیثیت حاصل ہوگی جب وہ مقننہ کے کسی حکم یا ایکٹ کی صورت اختیار کرے۔ ہر رسم کو قانون کا درجہ حاصل نہیں ہوگا بلکہ صرف وہ رسم ہی قانون ہوگی جسے ریاست کی قوتِ نافذہ حاصل ہو۔ یہ عصرِ حاضر کا جدید نقطہ نظر ہے۔ اس کی وضاحت اس طرح سے کی گئی ہے:

(A costomary law may take the quality of a legal rule in two ways: It may be adopted by a sovereign or subordinate legislature and turned into a law in the direct mode (statute law) or it may be taken as a ground of a judicial decision, which ofterwards obtains as a precedent and in this case it is converted into a law ofter the judicial fashion.) (2)

"یعنی ایک رسم کو دو طریقوں سے قانون کا درجہ حاصل ہو سکتا ہے: کوئی اقتدارِ اعلیٰ یا ماتحت مقننہ اسے براہِ راست اختیار کر سکتے ہیں یا پھر اسے کسی عدالتی فیصلے کی بنیاد بنایا جا سکتا ہے جو بعد میں ایک نظیر کی حیثیت اختیار کر لے گی۔ اس صورت میں رسم کو عدالتی انداز سے قانون میں تبدیل کیا جاتا ہے۔"

ان دونوں نظریات کے درمیان تطبیق یوں کی جاتی ہے کہ ایک مکمل معاشرتی نقطۂ نظر اپنایا جائے۔ یہ حقیقت ہے کہ رسم تقریباً ہر قانون کی بنیاد میں شامل ہے کیونکہ رسم و رواج تب سے ہے جب سے معاشرہ۔ رسم و رواج کی معاشرے کے لئے وہی حیثیت ہے جو ریاست کے لئے قانون کی ہوتی ہے۔ متوازن نقطۂ نظر یہی ہے کہ تاریخی اعتبار سے رسم و رواج کی ایک ایسی حیثیت رہی ہے کہ وہ قانون کے ہی مترادف تھی تاہم آج کے دور میں بدلتے ہوئے حالات و زمانہ میں قانون سازی باقاعدہ اداروں کے

(1) Jurisprudence and Legal Theory,p. 209

(2) Ibid

ذریعے تکنیکی انداز سے کی جارہی ہے لہٰذا وقت کے ساتھ ساتھ ترقی یافتہ معاشروں میں رسم و رواج کی جگہ لوگوں کی ضرورت کو قانون کی بنیاد بنایا جارہا ہے۔ مغربی قانون کا جدید انداز یہی ہے۔

مغربی قانون کے تاریخی ارتقاء پر نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ ماضی قریب میں مغرب نے اپنے قانون میں حالات و زمانہ کے بدلتے ہوئے تناظرات کے تحت مطلوبہ تبدیلیاں کی ہیں۔ جہاں ضرورت پڑی وہاں قوانین میں ترامیم و اضافے کئے۔ خصوصاً انیسویں اور بیسویں صدیوں میں بڑی تیزی سے قانون سازی کی گئی ہے۔ اس دور میں کاروباری شعبے نے اپنے آپ کو زیادہ منظم کیا جس سے صنعتی اور تجارتی قوانین کی ضرورت محسوس ہوئی۔ چونکہ صنعتی اور دیگر کاروباری شعبوں کی ترقی کے ساتھ ساتھ آجر اور اجیر کے باہمی تعلقات کے بارے میں قوانین کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس بدلتی ہوئی صورتِ حال کے تقاضے رواجی قانون (Common Law) پورے کرنے سے قاصر ہو رہا تھا لہٰذا نت نئے قوانین کی ضرورت محسوس ہو رہی تھی جسے وضعی قانون (Statutary Law) کے بغیر پورا نہیں کیا جاسکتا تھا۔ انیسویں صدی میں ان کاروباری قوانین کی بنیاد پڑی جو کاروباری ضروریات کو اجتماعی تناظر میں پورا کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے جبکہ بیسوی صدی معاشرتی اور صنعتی قانون سازی کے حوالے سے معروف ہے۔ گزشتہ صدیوں میں صنعتی ترقی کے ساتھ ہی جب لوگوں نے دیہاتوں سے شہروں کی طرف منتقل ہونا شروع کیا تو لوگوں کے باہمی تعلقات اور لین دین سے متعلق قانون سازی کی ضرورت محسوس ہوئی۔ خاص طور پر جائیداد سے متعلق قانون سازی کی گئی۔ اسی طرح بنکنگ کے شعبوں میں قانون سازی کی ضرورت محسوس کرتے ہوئے نئے قوانین وضع کیے گیے۔ بدلتے ہوئے حالات کے پیش نظر مغرب نے جو قانون سازی کی وہ ان کی ترقی میں بہت زیادہ معاون ثابت ہوئی۔ مغرب نے صرف اپنے پرانے قوانین اور رسم و رواج پر ہی انحصار نہ کیا بلکہ نئے قوانین وضع کئے۔ اس بارے میں کہا جاتا ہے:

> (This expansion of the domain of the law is the outward and visible sign of a new political era as well as the result of a social system born of the industrial revolution).(1)

''یعنی قانون کے بدلتے ہوئے اور پھیلتے ہوئے شعبے ایک نئے اُبھرتے ہوئے سیاسی دور کی علامات ہیں نیز یہ صنعتی انقلاب کے نتیجے میں جنم لینے والے معاشرتی نظام کے غماز ہیں۔''

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب میں جہاں صنعتی اور سیاسی انقلاب برپا ہوا ہے وہاں معاشرتی اور قانونی نظام میں بھی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ خصوصاً قانون کے شعبہ میں انقلابی تبدیلیاں دیکھنے کو ملی ہیں۔ جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ مغرب نے اپنے معاشرے کی بڑھتی ہوئی ضروریات کے پیش نظر پرانے قوانین کی بنیاد پر نئی عمارتیں تعمیر کی ہیں۔ چنانچہ مغربی قوانین کی رسائی ہر شعبۂ زندگی تک نمایاں ہے۔ اس بحث سے ثابت ہوتا ہے کہ حالات و زمانہ کی رعایت کرتے ہوئے قانون سازی کرنا ہر اعتبار سے ایک ضروری امر ہے جس کا لحاظ اسلام اور مغرب دونوں کو رہا ہے۔

---

(1) Kiralfy A.K., Historical Introduction to English law, 4th edition, Universal law Publishing India 1999, p. 65

۲۔ مغرب، عصر حاضر اور رسم و رواج

ماضی بعید کے جاہلی معاشروں میں صرف رسم و رواج ہی قانون ہوا کرتے تھے۔ یا پھر بادشاہ کے احکام کی حیثیت قانون کی تھی۔ اس کے سوا کوئی دوسرا طریق کار موجود نہ تھا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ مغربی معاشرے نے ترقی کی اور رسم و رواج کی قانونی حیثیت میں زوال آنا شروع ہوگیا۔ عدالتی فیصلوں نے بہت سے معاملات میں وہ حیثیت اختیار کر لی جو پہلے رسم و رواج اور عرف و عادت کو حاصل تھی۔ بعد میں قانون سازی نے قوانین کی تشکیل کا کام سنبھالا تو بہت سے دیگر شعبہ جات بھی رسم و رواج اور عرف و عادت کے اثرات سے نکل کر قانون سازی کے ماتحت ہوگئے۔ قانونی تحقیق کی وہ سرگرمیاں جو کبھی مکمل طور پر رسم و رواج کے گرد گھومتی تھیں اب دیگر قانونی شعبوں میں تقسیم ہوگئیں اور رسم و رواج کی اہمیت اور اثرات انگریز معاشروں میں ماند پڑ گئے۔ بہت سے رواجات اب ملکی قانون کا حصہ بن چکے ہیں جیسا کہ گزشتہ ابواب میں ذکر ہوا۔ کسی رسم کے قابل اعتبار ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ بہت پرانی ہو جیسا کہ انگلستان کے اندر ایک قانونی طور پر قابل اعتبار رسم کے لئے ضروری ہے کہ وہ 1189ء سے قبل وجود میں آئی ہو اور آج تک قابلِ عمل رہی ہو۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ 1189ء کے بعد کی کوئی رسم قانونی لحاظ سے معتبر نہ ہوگی۔ مغربی معاشرہ اب تیز رفتاری سے تغیر پذیر ہے۔ اب وہاں دس سال یا اُس سے بھی کم عرصہ میں پرانے طور طریقے مکمل طور پر تبدیل ہو جاتے ہیں۔ اب شاید وہاں کوئی ایسی رسم جنم نہ لے سکے جو صدیوں تک جاری رہے اور پھر ایک قانونی حیثیت اختیار کرے۔ چنانچہ آج کے مغربی معاشرے میں کہ جہاں کبھی رسم و رواج ہی قانون کے بنیادی مأخذ ہوتے تھے اب رسم بطور مأخذ قانون اپنی اہمیت اور حیثیت کھو چکی ہے۔ عمومی اور مجموعی طور پر اب مغربی معاشرے میں باقاعدہ قانون سازی اداروں کے ذریعے ہوتی ہے۔ عدالتی فیصلے بھی معتبر قانونی حیثیت رکھتے ہیں۔ جدید دور کے لوگ بدلتے ہوئے حالات و زمانہ کے تناظر میں مقننہ کی طرف دیکھتے ہیں کہ وہ ان کی بدلتی ہوئی ضروریات کے مطابق قانون سازی کرے۔ لہٰذا مغربی قانون ساز ادارے اپنے کردار اور فرائض سے بخوبی آگاہ ہیں اور وہ لوگوں کی جدید ضروریات کے مطابق قانون سازی کا فریضہ سبک رفتاری سے ادا کرتے ہیں۔ (۱)

اِس بحث کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ جہاں ایک طرف مغربی معاشرے میں رسم و رواج کی قانونی حیثیت بتدریج کم ہو رہی ہے وہاں مقامی قبائل اور قوموں کے اقتدار اعلیٰ کی مضبوطی اس میں ہے کہ وضعی قانون کی بنیاد ان کی قومی و مقامی اقدار اور روایات پر مبنی ہو۔ وضعی قانون کی تشکیل میں اس بات کا لحاظ ضرور رکھا جائے کہ لوگوں کی مقامی روایات اور اقدار کیا ہیں؟ وہ ایک دوسرے سے مختلف کیوں ہیں اور جب کبھی وضعی قانون اور مقامی روایت کے درمیان عدمِ تطبیق ہو تو ترجیح کس کو دی جائے گی؟ وہاں کے مقامی قبائل یہ جاننا آج بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ وضعی قانون کی بنیاد کیا ہے؟ لہٰذا قانون سازی کے ذمہ دار اداروں کو آج بھی مقامی لوگوں کے رجحانات، عقائد، اقدار اور پسند و ناپسند کا خیال رکھنا پڑتا ہے۔ یہی چیز مقامی عدالتوں کے ججوں کو رہنمائی فراہم کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگرچہ آج رسم و رواج بطور مأخذِ قانون زیادہ اہم نہیں مگر آج بھی مقامی و قبائلی لوگوں کی اقدار، روایات، عقائد وغیرہ کی بنیاد پر ہی ان کے لئے قوانین وضع کئے جاتے ہیں حتیٰ کہ ان کے لئے آج بھی بہت سے ممالک

(1) Jurisprudence and Legal Theory. pp. 220,221

میں ایک الگ قبائلی و علاقائی عدالتی نظام موجود ہے۔ جہاں ججوں کو مقامی روایات سے مکمل طور پر آگاہ رہنا پڑتا ہے۔

دوسری طرف عصر حاضر میں یورپ، امریکہ اور دیگر ممالک میں قانون کی ضابطہ بندی اور دفعہ بندی ہو چکی ہے یا ہو رہی ہے جس سے نت نئے قوانین تو وجود میں آگئے ہیں مگر روایتی و رواجی قانون اپنی اصل روح کھو رہا ہے۔ جدید قوانین زیادہ تر قومی یا وفاقی نوعیت کے ہیں جس سے مقامی لوگوں کے روایتی تصورِ قانون اور تصورِ انصاف کو ٹھیس پہنچ رہی ہے۔ انصاف ہر شخص کی زندگی میں ایک بنیادی ضرورت ہے۔ انصاف کا تعلق حکومت، افسر شاہی یا ماہرینِ قانون سے نہیں ہوتا بلکہ انصاف کا تعلق لوگوں سے ہے۔ لہٰذا حکومتیں، افسر شاہی یا ماہرین قانون جو قانون سازی کرتے ہیں اس سے لوگوں کو اس نوعیت کا انصاف بعض اوقات نہیں مل سکتا جو روایتی قانون اور رسم و رواج سے ممکن ہوتا ہے۔ اس کا حل یہ نکالا گیا ہے کہ بعض ممالک نے ریاستی قوانین کے ساتھ ساتھ مقامی روایات پر مبنی قبائلی یا علاقائی عدالتی نظام برقرار رکھا ہے جہاں لوگوں کے عرف اور رسم و رواج کو خصوصی اہمیت حاصل ہوتی ہے جیسا کہ پاکستان اور ہندوستان میں بھی ہے۔

روایتی و رسمی قانون کے کردار کا انحصار در اصل اسی بات پر ہے کہ اسے کس درجہ اور سطح پر استعمال کیا جا رہا ہے۔ روایتی قانون سب سے زیادہ مؤثر قبائلی سطح پر ہے۔ اس کے بعد ریاستی، وفاقی اور بین الاقوامی سطح پر۔ قبائلی اور علاقائی سطح پر یہ ایک قدرتی قانون کی مانند ہے جو ان لوگوں کی زندگیوں سے بہت قریب ہے۔

الغرض رسم و رواج ایک اہم مأخذِ قانون رہا ہے جو قبائلی سطح سے لے کر بین الاقوامی سطح تک اپنا اثر و رسوخ رکھتا ہے۔ تاہم رسم و رواج اور عرف و عادت آج کے جدید معاشرے میں اپنی حیثیت کھو رہا ہے۔ قانون ساز ادارے اب رسم و رواج پر بہت کم انحصار کرتے ہیں تاہم وہ قانون سازی کرتے وقت لوگوں کے اقدار، عقائد، روایات کو نظر انداز نہیں کرتے کیونکہ یہ لوگوں کی شناخت کی علامات ہیں۔

خلاصہ بحث

مقالہ ہذا کے عنوان "عرف و عادت بطور مأخذِ قانون" کے تحقیقی و تقابلی مطالعہ کے دوران اُن تمام مباحث کا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے جن سے مکمل واقفیت مرکزی موضوع کی وضاحت کے لئے ضروری تھی۔ اِس مقصد کے لئے موضوع کا مطالعہ حسب ذیل عنوانات کے تحت کیا گیا ہے:

اول: عرف و عادت: مفہوم و ارکان

دوم: عرف و عادت: اقسام و شرائطِ قبولیت

سوم: عرف و عادت بطور مأخذِ قانون

چہارم: عرف و عادت کے فقہی اور قانونی اُصول و قواعد

پنجم: شرعی و قانونی احکام میں عرف و عادت کا اطلاق

ششم: عرف و عادت اور عصرِ حاضر کے قانونی تقاضے

اِن مباحث پر تحقیقی مطالعہ کے دوران جو باتیں سامنے آئیں، اُن کا خلاصہ یہ ہے۔

اوّل: عرف و عادت کا معنی و مفہوم

عرف و عادت دو مختلف فنی اصطلاحات ہیں جو اپنے لغوی، فقہی اور قانونی اطلاقات میں تنوع اور نظری مفاہیم و تصورات میں اختلاف کے باوجود اپنے عملی مصداق میں ایک لحاظ سے ترادف و یکسانیت کی حامل ہیں اور دوسرے اعتبار سے باہم عموم و خصوص مطلق کی نسبت رکھتی ہیں، کیونکہ عادت کا مفہوم اِس قدر وسیع اور عام ہے کہ اِس میں عرف کی تقریباً ہر صورت شامل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا عرف و عادت کا معنی و مفہوم جہاں الگ الگ بیان کیا گیا وہاں اِن کے باہمی ربط و تعلق کی وضاحت بھی کی گئی ہے۔

عرف کا لغوی معنی کسی چیز کو خوب غور و فکر کے بعد جان لینا بیان کیا گیا ہے۔ مشہور کتب لغت اور قرآنی آیات کی روشنی میں عرف کے کئی دیگر معانی بھی بیان کیے گیے ہیں۔

اِن معانی میں اتصال و سکون، علم و معرفت، جان پہچان، پسندیدہ فعل، بلند اور نمایاں، ہنر مند وغیرہ شامل ہیں۔ عرف کی فقہی تعریف بھی بہت سے فقہاء کی آراء کی روشنی میں بیان کی گئی ہے۔ کئی ایک تعریفات بیان کرنے کے بعد عرف کی یہ تعریف سب سے جامع سمجھی گئی ہے:

> "عرف وہ ہے جو اکثر لوگوں کے ہاں جانا جاتا ہو خواہ وہ قول ہو، فعل ہو یا ترک و اجتناب، نیز وہ کتاب و سنت کی کسی نص کے خلاف نہ ہو۔"

عرف کے قانونی مفہوم کو بیان کرتے ہوئے وضاحت کی گئی ہے کہ وضعی قانون میں عرف کے لئے انگریزی میں

(Custom) اور اُردو میں ''رسم و رواج'' کی اصطلاحات کا استعمال ہوتا ہے۔ قانونی الفاظ میں عرف یا رسم کا مفہوم اِس طرح بیان کیا گیا ہے کہ ''وہ عمومی رواج اور تعامل جو عام طور پر غیر متبدل اور مشترکہ عادت کے باعث قبول کر لیا گیا ہو۔'' اِس مفہوم کو مشہور ماہرین قانون آسٹن اور سالمنڈ کی آراء کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے۔

اِسی طرح عادت کا لغوی و اصطلاحی معنی و مفہوم بیان کیا گیا ہے۔ عادت کا معنی ''بار بار لوٹ کر آنا'' ہے یعنی ہر وہ حالت عادت کہلاتی ہے جو بار بار ایک ہی طریقہ پر وقوع پذیر ہو۔ عادت کے فقہی مفہوم کو بیان کرتے ہوئے مشہور فقہاء و اصولیین کی آراء کی روشنی میں بیان ہوا کہ عادت سے مراد وہ اُمور ہیں جو بار بار کے عمل سے قبولیت حاصل کر لیتے ہیں اور سلیم الفطرت لوگوں کے ہاں جگہ پا لیتے ہیں۔ مزید بیان ہوا کہ عادت دراصل فطرتِ ثانیہ ہوتی ہے اور اِس میں تکرار لازم ہے۔ جب یہ تکرار عقلی ارتباط سے پیدا ہو تو یہ تلازمِ عقلی ہوتا ہے جس سے عادت کا مفہوم مزید وسیع ہو جاتا ہے۔

عرف و عادت کا تعلق

عرف و عادت کے مابین پائے جانے والے تعلق کے بارے میں تین اقوال ہیں:

۱۔ یہ کہ عرف و عادت کے درمیان کوئی فرق نہیں اور یہ دونوں ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

۲۔ یہ کہ عرف اقوال کے ساتھ مخصوص ہے اور عادت افعال کے ساتھ۔

۳۔ یہ کہ عرف و عادت کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت پائی جاتی ہے۔ جس میں عادت عرف سے عام ہے۔

عرف و عادت کے ارکان

فقہ اسلام میں عرف و عادت کے ارکان حسب ذیل بیان ہوئے ہیں:

۱۔ عرف و عادت کیلئے ضروری ہے کہ اُسے مستقل طور پر اپنایا گیا ہو لوگ نہ صرف اُسے زمانہ قدیم سے اپنائے ہوئے ہوں بلکہ اُس پر مستقل مزاجی سے عمل پیرا بھی رہے ہوں۔

۲۔ عرف و عادت کے لئے ضروری ہے کہ وہ سماجی نوعیت کے ہوں۔ ایسے اعراف و عادات جنہیں سارے معاشرے نے اپنایا ہو۔

۳۔ یہ بھی ضروری ہے کہ عرف و عادت کی ایک معیاری قدر و قیمت ہو۔

اِس طرح فقہ اسلامی کی روشنی میں عرف و عادت کے تین ارکان ہیں:

i۔ مستقل رویہ   ii۔ سماجی نوعیت   iii۔ معیاری قدر و قیمت

وضعی قانون میں عرف و عادت کے مندرجہ ذیل ارکان بیان ہوئے ہیں:

۱۔ عرف و عادت انصاف اور پبلک پالیسی کے مطابق ہو اور ہر لحاظ سے معقول ہو۔

۲۔ رسم و رواج کے لئے ضروری ہے کہ وہ موضوعہ قانون سے ہم آہنگ ہو۔

۳۔ عرف و عادت اور رسم و رواج پر عمل کی نوعیت رضا کارانہ ہو۔ لوگ اُس پر کسی جبر کی وجہ سے عمل نہ کرتے ہوں۔

۴۔ رسم و رواج کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اِتنا قدیم ہو کہ آدمی کا حافظہ اُس کے برعکس سے واقف نہ ہو۔

اِس اعتبار سے وضعی قانون میں عرف و عادت کے ارکان یہ ہیں:

i۔ معقولیت ii۔ موضوعہ قانون سے مطابقت iii۔ رضا کارانہ عمل درآمد iv۔ قدامت

دوم: عرف و عادت کی اقسام و شرائطِ قبولیت

باب دوم میں عرف و عادت کی اقسام اور اس کی قبولیت کی شرائط کا مطالعہ کیا گیا ہے۔

اقسام عرف

فقہائے اسلام نے متعدد اعتبارات سے عرف و عادت کو مختلف انواع میں تقسیم کیا ہے، جس سے ایک طرف عرف و عادت کی واقعی وسعت اور تاثیر عیاں ہوتی ہے تو دوسری طرف اسلامی قانون کے ثانوی مأخذ کے طور پر اِس کی نوعیت و دائرہ کار کا تعین ہوتا ہے۔ عرف و عادت کی اہم اقسام کا ذکر حسب ذیل انداز سے بیان کیا گیا ہے:

(الف) تقسیمِ عرف و عادت بربنائے صحت و فساد

صحت و فساد کے اعتبار سے عرف و عادت کی مندرجہ ذیل اقسام ہیں:

i۔ عرفِ صحیح

ii۔ عرفِ فاسد

(ب) تقسیمِ عرف باعتبارِ وضع و استعمال

وضع و استعمال کے اعتبار سے بھی عرف و عادت کی دو اقسام بیان کی گئی ہیں:

i۔ عرفِ قولی

ii۔ عرفِ فعلی (عملی)

(ج) تقسیمِ عرف بلحاظ عموم و خصوص

اِس اعتبار سے بھی عرف کی دو اقسام ہیں:

i۔ عرفِ عام

ii۔ عرفِ خاص

وضعی قانون کی روشنی میں رسم و رواج کی مندرجہ ذیل دو اقسام بیان ہوئی ہیں:

i۔ قانونی رسم و رواج: اِسے مزید دو اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے۔(۱) عام رسم و رواج (۲) خاص رسم و رواج

ii۔ دوسری قسم روایتی عرف ہے جو معاشرے نے بطور عادت اپنا لیا ہوتا ہے اور روایتی طور پر اُس کو قبولیت حاصل ہوتی ہے۔

قبولیتِ عرف کی شرائط

عرف و عادت یا رسم و رواج کو اگرچہ مطلق اور بالذات مأخذِ قانون ہونے کی حیثیت حاصل نہیں رہی تاہم اِسے قانون کے مآخذ میں ایک مناسب مقام ضرور حاصل رہا ہے۔ اسلامی شریعت اور مغربی وضعی قانون دونوں نے عرف کو بطور مأخذِ قانون بعض حدود و قیود اور شرائط و ضوابط کے ساتھ قبول کیا ہے۔

فقہ اسلامی نے عرف و عادت کو بطور مأخذِ قانون تسلیم کرنے کے لئے مندرجہ ذیل شرائط رکھی ہیں:

۱۔ عرف و عادت کلی ہو۔

۲۔ استنباطِ احکام یا عقد کے وقت عرف قائم ہو۔

۳۔ عرف کے خلاف کوئی شرط نہ رکھی گئی ہو۔

۴۔ عرف و عادت شرعی نص کے خلاف نہ ہو۔

وضعی قانون میں بھی رسم و رواج کی حیثیت بطور مأخذِ قانون اُس وقت مسلمہ ہوگی جب اُس میں مندرجہ ذیل شرائط پائی جائیں:

۱۔ عرف انصاف کے اُصولوں اور پبلک پالیسی کے خلاف نہ ہو۔

۲۔ عرف موضوعہ قانون سے متعارض نہ ہو۔

۳۔ عرف پر عمل جبراً نہ ہو۔

سوم: عرف و عادت بحیثیت مأخذِ قانون

باب سوم میں عرف و عادت کی حجیت و حیثیت بطور مأخذ قانون کا تفصیلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ عرف و عادت کی حجیت بطور مأخذِ قانون کا مطلب یہ ہے کہ اُسے بطور مأخذِ قانون تسلیم کیا گیا ہے۔ عرف اور رسم و رواج کسی معاشرے میں عام طور پر اُس وقت قابلِ قبول ہوتے ہیں جب اُن کے پیچھے عدل و انصاف، ہمدردی اور نصفت جیسے اُصول کار فرما ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ اسلامی نے قرآن و سنت کی نصوص کی روشنی میں عرف کو بطور مأخذِ قانون مقام دیا ہے۔ اِسی طرح مغربی قانون نے بھی رسم و رواج کو بطور مأخذ قانون قدیم تاریخ سے تسلیم کیا ہے۔

فقہ اسلامی میں عرف و عادت بطور مأخذ قانون

شریعتِ اسلام نے اپنے فقہی احکام میں بعض وہ احکام بھی لیے ہیں جو زمانہ قدیم سے عربوں کے تمدن کا حصہ تھے۔ دراصل اسلام سے قبل قدیم روایات اور رسم و رواج ہی عربوں کی معاشرتی و مذہبی زندگی کی بنیاد تھے۔ اسلام نے اُن احکام کو برقرار رکھا جو یا تو سابقہ ادیان کی تعلیمات کے مطابق تھے یا پھر انہیں معاشرے کے سلیم الفطرت لوگوں کے اجتماعی ضمیر کی تائید حاصل تھی۔ تاہم یہ بات بھی درست ہے کہ اسلام نے اُن کے بے شمار رسوم و رواجات کو رد بھی کر دیا ہے۔

فقہ اسلامی میں عرف و عادت کو بطور مأخذِ قانون نہ صرف قبولیت حاصل ہے بلکہ بے شمار قرآنی آیات میں لفظ "معروف" کا استعمال دیکھتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ اسلامی فقہی احکام اور عقود و معاہدات میں یہ اصول کارفرما نظر آتا ہے کہ جہاں کوئی نص موجود نہ ہو وہاں عرف و عادت ہی بطور مأخذ و اُصول معتبر ہوگا۔ اسلامی قانون میں عرف کی رعایت اور حجیت اِس امر کی واقعی اور تاریخی شہادت ہے کہ دیگر قانونی نظاموں کی طرح فقہ اسلامی کی نشو ونما میں بھی عرف و عادت کا اہم کردار رہا ہے۔

حجیتِ عرف قرآن و حدیث کی روشنی میں

باب سوم میں ہی بہت سی آیات اور احادیث کی روشنی میں بحث کی گئی ہے کہ قرآن و حدیث کے نصوص عرف و عادت کے مأخذِ قانون ہونے کی شہادت دیتے ہیں۔ قرآن مجید میں اگرچہ لفظ "عرف" کا استعمال تو بہت کم ہوا ہے مگر لفظ "المعروف" یا "معروف" کم از کم چالیس مرتبہ آیا ہے جس سے اندازہ کرنا مشکل نہیں کہ قرآن لوگوں کے ہاں معروف امر کو کس قدر عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ تمام مشہور مفسرین نے اِن آیات سے عرف و عادت کے بطور مأخذِ قانون کی حجیت کو تسلیم کیا ہے، جس کی مثالیں اِس باب میں جابجا بیان کر دی گئی ہیں۔ فقہاء و اصولیین نے بعض احادیث اور نبی کریم ﷺ کی سنتوں سے بھی حجیتِ عرف کا استشہاد کیا ہے۔ مارآہ المسلمون حسنا سے بالواسطہ حجیتِ عرف کو ثابت کیا گیا ہے۔

اِسی طرح اجماع اور تعاملِ اہل مدینہ کی بنیاد پر بھی کئی مثالیں ایسی ملتی ہیں جن سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ شریعت میں عرف و عادت ایک قابلِ قبول مأخذِ قانون ہے۔

باب سوم ہی میں اُن تمام پہلوؤں اور عنوانات کا الگ الگ جائزہ لیا گیا ہے جہاں احکام کی بنیاد "معروف" پر رکھی ہے۔ جن میں عائلی قوانین، تجارت کے بعض شعبے، وصیت و وراثت وغیرہ خصوصی طور پر شامل ہیں۔

وضعی قانون میں عرف بطور مأخذِ قانون

وضعی قانون میں مأخذِ قانون کی درست نشاندہی نسبتاً مشکل معاملہ ہے تاہم عام طور پر وہ ذرائع جہاں سے مغربی وضعی قانون بنیاد حاصل کرتا ہے، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ پارلیمنٹ یا مقننہ کے بنائے ہوئے قوانین (Statutes)

۲۔ عدالتی نظائر (Judicial Precedents)

۳۔ رسم و رواج (Custom and Usage)

۴۔ ماہرین قانون کے نظریات (Opinion of experts)

۵۔ اخلاقیات (Morality)

۶۔ نصفت و قانون فطرت (Equity and Natural Law)

وضعی قانون کی قدیم تاریخ میں رسم و رواج کو بحیثیت مأخذِ قانون ایک مسلمہ مقام حاصل رہا ہے، البتہ موجودہ دور میں عدالتی نظائر اور موضوعہ قوانین نے اس قدر اہمیت اختیار کر لی ہے کہ رسم و رواج کی اہمیت بطور مأخذِ قانون بتدریج کم ہو رہی ہے۔

وضعی قانون میں آج بھی اُن قوانین کی بابت جو موضوعہ نہیں ہیں، یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ اُن کی بنیاد رسم و رواج پر ہے۔ یہ بات بہت اہم ہے کہ وضعی قانون کی نوعیت کچھ بھی ہو۔ رسم و رواج کی حجیت صرف اُسی صورت میں قبول ہوگی جب وہ معقولیت، قدامت، وضعی قانون سے مطابقت جیسے اوصاف سے متصف ہوگا۔

چہارم: عرف و عادت کے فقہی و قانونی اصول و قواعد

باب چہارم میں مطالعہ کیا گیا کہ ہر قانونی نظام میں کچھ ایسے بنیادی اصول و قواعد ہوتے ہیں، جن کی مدد کے بغیر مآخذ سے احکام کو مستنبط کرنا مشکل ہوتا ہے۔ ایسے قواعد وضوابط عرف و عادت کے باب میں بھی پائے جاتے ہیں۔

فقہ اسلامی کے ذخیرہ میں ایسے قواعد وضوابط جگہ جگہ ملتے ہیں جو استنباط و استخراجِ احکام میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔

فقہی قواعد کی تعریف و تاریخ

قاعدہ سے مراد ''بنیاد'' ہوتی ہے۔ قرآن مجید میں یہ لفظ اِسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ فقہی اصطلاح میں قاعدہ سے مراد وہ کلی اور عمومی حکم ہے جس کا اطلاق اُس کے تحت آنے والی اکثر صورتوں پر ہوتا ہے تاکہ ان کے احکام اُس قاعدہ کی مدد سے معلوم کیے جاسکیں۔ یوں تو اشباہ و نظائر، فروق اور قوعد و کلیات پر غور وخوض اور اُصولوں کی دریافت کا کام دورِ صحابہ سے ہی شروع ہوگیا تھا لیکن اِس پر زیادہ کام تبع تابعین کے دور میں ہوا۔ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی فقہی تالیفات میں ایسے بہت سے قواعد بکھرے پڑے ہیں جن کو بعد کے فقہاء نے باقاعدہ مرتب و مدون شکل میں پیش کیا۔

فقہی قواعد کی اہمیت و فوائد

۱۔ یہ قواعد فقہی ادب کے معتبر اور مسلم اصول ہیں۔

۲۔ مجتہدین فقہاء کے طرز استدلال و استنباط سے واقفیت کے لئے اِن قواعد کا جاننا ضروری ہے۔

۳۔ قواعد کے مطالعہ سے فقہ اسلامی میں گہرا درک پیدا ہو جاتا ہے۔

۴۔ قواعد وکلیات کے مطالعہ سے انسان کے لئے روز مرہ زندگی میں شریعت کے نقطۂ نظر کو جاننا اور اپنے معاملات پر اُن کا

اطلاق کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

عرف و عادت کے فقہی قواعد و ضوابط

ایسے قواعد جن کا تعلق عرف و عادت سے ہے، کا تفصیلی ذکر مجلۃ الاحکام العدلیہ کی دفعات چھتیس (۳٦) تا پینتالیس (۴۵) میں ہوا ہے۔ دیگر کتبِ فقہ میں بعض قواعد پائے جاتے ہیں جیسا کہ ابن نجیم کی الاشباہ و النظائر اور امام سیوطیؒ کی الاشباہ والنظائر۔ چند قواعد حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ العادة محكمة (عادت فیصلہ کرنے والی ہے)

۲۔ استعمال الناس حجة يجب العمل بها (لوگوں کا عمل دلیل ہے، اس پر عمل کیا جائے گا)

۳۔ الممتنع عادة كالممتنع حقيقة (جو امر عادتاً ممنوع ہوگا وہ حقیقی ممنوع کی طرح ہی متصور ہوگا)

۴۔ المعروف عرفا كالمشروطِ شرطاً (جو بات عرف میں مشہور ہو وہ ایسی ہی ہے جیسے کوئی طے شدہ شرط ہوتی ہے)

۵۔ التعيين بالعرف كالتعيين بالنص (عرف کے ذریعے کسی چیز کا تعین ایسا ہی متصور ہوگا جیسا کہ گویا نص سے متعین کیا گیا ہو)

عرف و عادت کے قانونی اصول و قواعد

جس طرح اسلامی قانونی کی تاریخ و تدوین میں قواعد کو اہم حیثیت حاصل رہی ہے، اِسی طرح مغربی اُصولِ قانون میں قواعد (Legal Maxims) کو خصوصی اہمیت حاصل رہی ہے۔ اسلامی اور انگریزی قانون کا تقابلی جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قواعد ایسے تاریخی ہیں کہ جن پر لوگوں کی اصلاح و فلاح موقوف ہوتی ہے۔ قانونی تاریخ میں انہیں ہمیشہ ایک اہمیت حاصل رہے گی، کیونکہ ان کو قدرتی قوانین کے ساتھ نسبت حاصل ہوتی ہے۔

وضعی قانون میں قاعدہ کلیہ کی تعریف کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ یہ ایک ایسا روایتی قانونی اصول ہوتا ہے جسے بہت جامع انداز میں بیان کیا گیا ہو۔

عرف و عادت سے متعلق بعض قانونی قواعد مندرجہ ذیل ہیں:

1. A custom introduced against reason ought rather to be called a usurpation than a custom.

''جو رواج دانائی اور عقل کے خلاف ہو، اُسے عرف کی بجائے غضب اور زبردستی قرار دینا چاہیے۔''

2. Custom ought to be fixed, for ifvariable, it is held as null.

''رسم و رواج کا یقینی ہونا لازمی ہے، اگر غیر یقینی ہو تو کالعدم ہے۔''

3. Custom is an other Law.

"رسم و رواج کا دوسرا نام قانون ہی ہے۔"

4. Custom observed by reason of a certain and reasonable cause supersedes the common Law.

"وہ رسم جس کی بنیاد کسی مستحکم و مضبوط سبب پر ہو، قانونِ عامہ پر سبقت رکھتی ہے۔"

5. The Custom of the place is to be observed.

"مقامی رسم و رواج کی پابندی کی جائے گی۔"

یہ وہ چند اُصول وکلیات ہیں جن کی روشنی میں عرف و عادت کو بطور مأخذ استعمال کرتے ہوئے استنباطِ احکام کیا جاتا ہے۔ فقہ اسلامی اور وضعی قانون دونوں میں ایسے قواعد وکلیات کی ضرورت و اہمیت مسلمہ ہے۔

پنجم: شرعی و قانونی احکام میں عرف و عادت کا اطلاق

فقہ اسلامی کے بہت سے معاملات و شعبہ جات میں عرف و عادت پر مبنی احکام کی مثالیں ملتی ہیں، ان کا تفصیلی ذکر باب پنجم میں کیا گیا ہے۔

عبادات میں عرف و عادت کا اطلاق

باوجود اِس کے کہ عبادات کے ضمن میں اجتہادی مسائل و احکام کی تعداد محدود ہوتی ہے، عرف و عادت کا اعتبار اِس شعبہ میں بھی دیکھنے کو ملتا ہے۔ طہارت کے باب میں پانی کے احکام میں سے کئی ایسے مسائل ملتے ہیں جن میں عرف کا اعتبار کیا گیا ہے۔ طہارت ہی کے ضمن میں عورت کی ماہواری سے متعلق مسائل و احکام میں بھی عورتوں کی عادات کا اعتبار خصوصی طور پر کیا گیا ہے۔

عبادات ہی میں سے نماز، روزہ، حج وغیرہ کے بعض احکام بھی عرف و عادت پر مبنی ہیں۔ مثلاً نماز میں عمل یسیر یا کبیر کا اعتبار عرف پر ہے۔ زکوۃ میں جانوروں کی صحت کا معیار لوگوں کے عرف کی روشنی میں طے ہوگا۔ نماز و روزہ میں مسافر کے احکام میں ذرائع آمد و رفت کا اعتبار لوگوں کی عادات پر مبنی ہوتا ہے۔ یعنی جسے لوگ عرف میں سفر کہیں وہ شرعاً بھی سفر ہوگا اور مسافر پر حکم بھی اِس کی روشنی میں لاگو ہوگا۔ حج بھی اگر عادت کے مطابق مشقت اُٹھانے سے ممکن ہو تو ضروری ہوگا اور اگر عادت کے خلاف زیادہ مشقت پڑے تو حج کرنا لازم نہ ہوگا۔

معاملات میں عرف و عادت کا اطلاق

عبادات کے علاوہ ہم دیکھتے ہیں کہ معالات کے شعبہ میں سب سے زیادہ ایسے احکام پائے جاتے ہیں جن کی بنیاد عرف و عادت پر ہوتی ہے۔ معاملات میں عقوبات، مناکحات اور مالیات بڑے شعبہ جات ہیں۔

خرید و فروخت میں عرف و عادت کا اطلاق

بیع و شراء کے بے شمار معاملات وعقود میں عرف و عادت کا اطلاق دیکھنے میں آیا ہے۔ عقدِ بیع کے ضمن میں فقہاء کی رائے ہے کہ بیع ہر اُس طریقے سے منعقد ہو جاتی ہے جسے لوگ عرفاً بیع ہی خیال کرتے ہوں۔ عقدِ بیع میں ایجاب و قبول کے طریقے بھی عرف و عادت پر مبنی ہو سکتے ہیں۔

خرید و فروخت کے ذیلی عنوانات مثلاً خیارِ مجلس، تدلیس، اجارہ اور حوالہ میں بہت سے احکام کی بنیاد عرف و عادت ہے۔

معاہدات میں عرف و عادت کا اطلاق

خرید و فروخت کی طرح معاہدات کے میدان میں بھی عرف و عادت کا عملی اطلاق دیکھنے میں آتا ہے۔ مشارکت، مساقات، مزارعت، قرض اور وکالت جیسے معاہدات و معاملات میں عرف و عادت کی عملی مثالیں باب پنجم میں مطالعہ کی گئی ہیں۔ جیسا کہ تجارت و زراعت کے معاہدات میں اُن تمام اعراف و عادات کا اعتبار کیا جائے گا جو تاجروں یا کسانوں کے ہاں معتبر ہوں۔ اِسی طرح وہ تمام معاملات جن کا تعلق وثائق و دستاویزات سے ہو، اُن میں بھی عرف و عادت کا اطلاق پایا جاتا ہے۔

وضعی قانون میں عرف و عادت کا اطلاق

مغربی وضعی قانون میں بھی اسلامی قانون کی طرح، انسانی زندگی کا شاید ہی کوئی شعبہ اور پہلو ہو جو رواجی قانون کے عملی اطلاق سے خالی ہو۔ انفرادی سطح سے لے کر بین الاقوامی قوانین تک ہر جگہ رواجی قانون کا عمل دخل عملاً نظر آتا ہے۔

وضعی قانون میں بھی معاشرتی معاملات، مالی معاملات اور جنگی وسمندری اُصول قانون جیسے شعبہ جات میں عرف و عادت کا اطلاق پایا جاتا ہے۔ وراثت، طلاق، شادی بیاہ، بچہ گود لینا، سرپرستی، بلوغت، خاندانی تعلقات، وصیت، جائیداد، ہبہ، تقسیم اور مذہبی رسومات وغیرہ سب میں عرف و عادت اور رسم و رواج کی عملی مثالوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ دنیا بھر کے نظام ہائے قانون میں آج بھی کسی نہ کسی شکل میں رواجی قانون کا عمل دخل موجود ہے، البتہ مختلف ملکوں اور علاقوں میں اس کی نوعیت مختلف ضرور ہے۔ انگلستان کے اندر رواجی قانون کی یکسانیت زیادہ ہے جبکہ ہندوستان اور افریقی مما لک میں قبائل، برادریوں اور علاقوں کے فرق کی وجہ سے رواجی قانون کے عملی اطلاق میں تنوع پایا جاتا ہے۔

ششم: عرف و عادت اور عصرِ حاضر کے قانونی تقاضے

عرف و عادت کے قانونی میدان میں اثر و رسوخ کی موجودہ زمانے میں جو صورتِ حال ہے، اُس کا جائزہ مقالہ ہٰذا کے آخری باب میں پیش کیا گیا ہے۔ عصرِ حاضر میں زندگی کے ہر شعبہ میں تغیر و تبدل کا عمل تیز ہوگیا ہے جس سے قانونی میدان بھی مستثنیٰ نہیں۔ اسلامی قانون اور وضعی قانون دونوں عرف و عادت کو بحیثیت مأخذِ قانون تسلیم کر چکے ہیں۔ آج کے زمانے میں قانون

اسلامی قانون، عرف و عادت اور تبدیلیٔ احکام

اسلام جو کہ تغیر و ثبات کا بہترین امتزاج ہے، ہر زمانے کے لوگوں کی دیگر معاملات میں رہنمائی کے ساتھ ساتھ اُن کی قانونی ضروریات کا بھی پورا پورا لحاظ کرتا ہے۔ قانونی میدان میں بدلتے ہوئے تناظرات میں اسلام اپنے ماننے والوں کی مکمل رہنمائی کرتا ہے۔ اسلامی فقہ میں وہ تمام احکام جن کی بنیاد پرانے عرف پر تھی، انہیں جدید عرف کی روشنی میں دیکھا جاتا ہے۔ اسلامی شریعت میں اِس بات کی مکمل گنجائش موجود ہے کہ جب احکام کے اسباب وعلل تبدیل ہو جائیں تو اُس کی عملی صورت بھی تبدیل ہوسکتی ہے۔ لہذا شرعی احکام میں اسباب وعلل کو دیکھنا اور تعلیلِ احکام کرنا ضروری ہے۔ جو احکام کسی پرانے سبب وعلت یا عرف و عادت پر مبنی تھے، لوگوں کے عرف کی تبدیلی یا اسباب وعلل کی تبدیلی اُن پر اثر انداز ہوگی۔

شرعی احکام میں حالات و زمانہ کی یہ رعایت صرف اِس لئے رکھی گئی ہے کہ دین کو ہر زمانے کے لوگوں کے لئے قابلِ عمل بنایا جائے۔ دین کی روح باقی رہے تو شکل وصورت میں حالات و زمانہ کی رعایت سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا۔ چنانچہ احکامِ شرعیہ کی بنیاد مصالح مرسلہ پر ہو، ضرورت و حاجت ہو یا عرف و عادت، حالات و زمانہ میں تبدیلی کے ساتھ ایسے احکام میں مطلوب تبدیلی پر توجہ کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔

عرف و عادت کی حیثیت اگرچہ کچھ میدانوں میں کم ہو رہی ہے مگر بعض معاملات میں ہمیشہ رہے گی۔ جیسا کہ مفتی کے لئے لازمی ہے کہ وہ فتوی حاصل کرنے والے کے عرف و عادات سے بخوبی واقف ہو کیونکہ فتویٰ میں مفتی کا عرف کا اعتبار نہیں بلکہ سائل کے عرف کا اعتبار ہے۔

وضعی قانون، عرف و عادت اور عصرِ حاضر

مغرب کے اندر جہاں رسم و رواج ایک بنیادی مأخذِ قانون رہا ہے وہاں بھی بدلتے ہوئے حالات اور جدید زمانے کے اثرات قانون سازی کے عمل کو متاثر کر رہے ہیں۔ کسی زمانے میں مغربی قانون کا اصل سرچشمہ صرف رسم و رواج ہوا کرتا تھا، آج وہاں باقاعدہ قانون سازی کے عمل نے سب سے اہم حیثیت اختیار کر لی ہے۔

عصرِ حاضر کے یورپی اور مغربی معاشرے میں ترقی کی رفتار اِس قدر تیز ہے کہ وہاں کے جدید معاشرے میں اب عرف و عادت بطور مأخذِ قانون اپنی حیثیت کھو رہا ہے۔ تاہم آج بھی وہاں کے بعض علاقائی اور قبائلی ریاستی نظام میں وہاں کے عرف اور علاقائی رسم و رواج کو سب سے مضبوط قانون سمجھا جاتا ہے۔ امریکہ، یورپ اور دیگر کئی ممالک کے قبائلی، ریاستی اور علاقائی عدالتی نظام میں وہاں کے جج کو مقامی عرف اور رسم و رواج سے مکمل آگاہ رہنا ضروری ہے تاکہ وہ لوگوں کے جذبات، اقدار، عقائد، روایات اور عرف و عادات کا لحاظ کر سکے۔

اگرچہ بدلتے ہوئے حالات نے عرف و عادت کی حیثیت بطور مأخذِ قانون کو متاثر کیا ہے تاہم آج بھی قانون سازی کرتے وقت مقننہ متعلقہ لوگوں کے جذبات، عقائد، اقدار، روایات، عادات اور اجتماعی ضمیر کا مکمل لحاظ رکھتی ہے اور حقیقت بھی یہ ہے کہ قانون وہی موثر ہوگا جو لوگوں کے عقائد، روایات، اقدار اور عرف سے قریب ترین ہوگا۔

نتائجِ تحقیق:

اسلامی اور وضعی قانون میں عرف و عادت بطور مأخذ قانون کے مطالعہ کے دوران حتی الوسع کوشش کی گئی ہے کہ اُن تمام ضروری پہلوؤں کا احاطہ کیا جاسکے جن کا زیر بحث موضوع سے بالواسطہ یا بلاواسطہ تعلق بنتا ہے۔ اس تحقیقی و تقابلی مطالعہ کے دوران جو نتائج سامنے آئے ہیں، اُن کی روشنی میں یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسلامی اور وضعی قانون میں عرف کے اعتبار پر بعض جگہ اتفاق ہے اور بعض جگہوں پر اختلاف پایا جاتا ہے۔

اسلامی اور وضعی قانون میں موافقت

۱۔ اسلامی اور وضعی قانون دونوں معاملات میں عموماً اور بیع وشراء میں خصوصاً عرف و عادت کا اعتبار کرتے ہیں۔

۲۔ معاملات کے علاوہ بھی بعض مسائل میں دونوں اپنے نصوص کی بنیاد عرف و عادت پر قائم کرتے ہیں۔

۳۔ اسلامی اور وضعی قانون دونوں میں عرف و عادت جب کسی نص یا مقننہ کے قانون کے مخالف ہو تو اُس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

۴۔ اسلامی اور وضعی قانون دونوں میں عرف کی قبولیت کے شرائط تقریباً ایک جیسے ہیں۔

۵۔ اسلامی قانون میں فقیہ اور وضعی قانون میں ماہر قانون کے لئے عرف و عادت سے واقف ہونا لازمی ہے۔

اسلامی اور وضعی قانون میں مخالفت

۱۔ اسلامی قانون میں عرف کا اعتبار شارع کی مرضی کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ شارع ہی لوگوں کی مصلحت کا بہترین علم رکھتا ہے۔ وضعی قانون میں عرف کا اعتبار انسانوں کی مرضی پر منحصر ہے حالانکہ انسانوں کی عقل ناقص ہوسکتی ہے لہٰذا غلطی کا امکان برقرار رہتا ہے۔

۲۔ وضعی قانون میں رسم و رواج اور عرف و عادت مصادر اصلیہ میں شامل ہے جبکہ فقہ اسلامی میں عرف کی حیثیت ثانوی مأخذ کی ہے۔

۳۔ اسلامی قانون میں صرف اُس عرف کا اعتبار ہے جو صحیح ہو اور شریعت کے مجموعی تناظر میں لوگوں کی مصلحت کے مطابق ہو اور فاسد عرف کا اعتبار نہیں۔ وضعی قانون میں چونکہ صرف لوگوں کی رائے کا اعتبار ہے لہٰذا اس میں عرف فاسد اور عرف صحیح کی کوئی تقسیم نہیں۔

۴۔ فقہ اسلامی میں عادت عرف سے عام ہے جبکہ وضعی قانون میں عادت عرف کا ابتدائی درجہ ہے۔

۵۔ اسلامی شریعت میں چونکہ عرف کا اعتبار صرف اُس صورت میں ہے جب وہ صحیح ہو اور شرعی نصوص سے موافق

اِس مقالے کے اہم نتائج تحقیق حسب ذیل ہیں:

۱۔ عرف و عادت فقہ اسلامی اور وضعی قانون دونوں میں معتبر ہے اگر چہ فقہ اسلامی میں عرف و عادت ثانوی مأخذ اور وضعی قانون میں بنیادی مأخذ شمار ہوتا ہے۔

۲۔ عرف و عادت کی قبولیت کے لیے قدیم اور معقول ہونا فقہ اسلامی اور وضعی قانون دونوں کے بنیادی ارکان میں سے ہے۔ نیز فقہ اسلامی میں نصوصِ شرعیہ سے عدمِ تعارض اور وضعی قانون میں پبلک پالیسی اور موضوعہ قوانین سے عدمِ مخالفت شرط ہے۔

۳۔ فقیہہ، مفتی، مفسر، مبلغ اور مصلح کے لئے لوگوں کے اعراف و عادات سے آگاہی ضروری ہے وگرنہ احکام کے استنباط اور دعوت و تبلیغ کے اسلوب میں کوتاہی کا خدشہ ہوسکتا ہے۔ اِسی طرح جج اور وکلا کے لئے بھی اعراف و عادات کا علم ضروری ہے۔

۴۔ فقہ اسلامی اور مغربی اصولِ قانون میں اہم عمومی قواعد کی طرح عرف و عادت سے متعلقہ قواعد بھی بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔

۵۔ کسی بھی ملک کے قانون کو لوگوں کے لیے قابلِ قبول اور قابلِ عمل بنانے کے لیے ضروری ہے کہ اس میں لوگوں کے اعراف و عادات کا لحاظ رکھا گیا ہو۔ بصورتِ دیگر قوانین سے بغاوت اور انحراف کا راستہ کھلتا ہے۔

۶۔ جس طرح فقہ اسلامی میں عرف و عادات کو بہت سے شعبہ جات میں ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ اِسی طرح مغربی وضعی قانون میں بھی شاید ہی کوئی ایسا شعبہ ہو جو رواجی قانون کے اطلاق سے خالی ہو۔

۷۔ شریعت میں عرف و عادت کو احکام کی بنیاد تسلیم کیا جاتا ہے بشرطیکہ وہ کتاب و سنت کے نصوص کے خلاف نہ ہو۔ یہ امر اسلام کے تغیر و ثبات کے بہترین امتزاج کی دلیل ہے۔

۸۔ بدلتے ہوئے اعراف و عادات کے تحت خرید و فروخت سے متعلق بہت سے معاملات کی نوعیت تبدیل ہوگئی ہے۔ ایجاب وقبول کے طریقے بدل گئے ہیں۔ عصر حاضر میں اشیاء پر قیمتیں درج ہوتی ہیں۔ گاہک چیز اُٹھاتا ہے اور کاؤنٹر پر قیمت ادا کر کے چیز لے جاتا ہے۔ عرف و عادت کی بنا پر ایجاب وقبول کے لیے الفاظ استعمال نہیں ہوتے۔

۹۔ فقہ اسلامی میں اجتہادی فکر کے تحت عرف و عادت کا اعتبار مسلسل جاری ہے جبکہ وضعی قانون میں غیر مستحکم روایات کی وجہ سے عرف و عادت کے اعتبار میں مسلسل کمی ہو رہی ہے۔

۱۰۔ شخصی قوانین سے لے کر بین الاقوامی سطح تک شاید ہی کوئی شعبہ ہو کہ جس میں عرف و عادت کا اعتبار نہ کیا جاتا ہو۔ حتیٰ کہ فقہ اسلامی میں عبادات کے شعبے میں کئی احکام ایسے پائے جاتے ہیں جن میں عرف و عادت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

تجاویز و سفارشات

۱۔ فقہاء و مفتیان کے لیے ضروری ہے کہ وہ استنباط و استخراج احکام اور فتویٰ دیتے وقت لوگوں کے عرف و عادت کو مدنظر رکھیں۔

۲۔ ماہرین قانون کے لیے بھی لازمی ہے کہ وہ نئی قانون سازی کرتے ہوئے یا پرانے قوانین کی تشریح کرتے ہوئے عرف و عادت کو اہمیت دیں۔

۳۔ جس معاملہ میں کوئی قانون موجود نہ ہو وہاں عرف و عادت کا اعتبار کر کے فیصلہ کیا جائے۔

۴۔ اس موضوع پر مزید تحقیق کے لیے ''بین الاقوامی قانون میں عرف و عادت کے اعتبار'' کا مطالعہ کیا جائے۔

۵۔ اسلامی اور ہندو قوانین میں عرف و عادت کا تقابلی مطالعہ بھی اہمیت کا حامل ہوگا۔

تمت بالخير

اشاریہ

اشاریہ آیات

نمبر شمار	آیت	حوالہ	صفحہ نمبر
١	وَاِذۡ یَرۡفَعُ اِبۡرٰهٖمُ الۡقَوَاعِدَ مِنَ الۡبَیۡتِ وَاِسۡمٰعِیۡلُ	البقرہ، ٢: ١٢٧	١٢٨
٢	یَعۡرِفُوۡنَهٗ كَمَا یَعۡرِفُوۡنَ اَبۡنَآءَهُمۡ	البقرہ، ٢: ١٤٦	٤
٣	فَمَنۡ عُفِیَ لَهٗ مِنۡ اَخِیۡهِ شَیۡءٌ فَاتِّبَاعٌۢ بِالۡمَعۡرُوۡفِ	البقرۃ، ٢: ١٧٨	٧٧، ١٠٤
٤	ن الۡوَصِیَّةُ لِلۡوَالِدَیۡنِ وَالۡاَقۡرَبِیۡنَ بِالۡمَعۡرُوۡفِ	البقرۃ، ٢: ١٨٠	٧٧، ١٠٣
٥	وَلَهُنَّ مِثۡلُ الَّذِیۡ عَلَیۡهِنَّ بِالۡمَعۡرُوۡفِ......	البقرۃ، ٢: ٢٢٨	٧٧، ٩٨
٦	اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمۡسَاكٌۢ بِمَعۡرُوۡفٍ	البقرۃ، ٢: ٢٢٩	٧٧، ٩٩
٧	وَاِذَا طَلَّقۡتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمۡسِكُوۡهُنَّ بِمَعۡرُوۡفٍ	البقرۃ، ٢: ٢٣١	٧٨، ٩٩،
٨	فَلَا تَعۡضُلُوۡهُنَّ اَنۡ یَّنۡكِحۡنَ اَزۡوَاجَهُنَّ اِذَا تَرَاضَوۡا بَیۡنَهُمۡ بِالۡمَعۡرُوۡفِ	البقرۃ، ٢: ٢٣٢	٧٨، ١٠٠
٩	وَعَلَی الۡمَوۡلُوۡدِ لَهٗ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِالۡمَعۡرُوۡفِ	البقرۃ، ٢: ٢٣٣	٢٦، ٧٨، ٩٩، ١٠١
١٠	وَالَّذِیۡنَ یُتَوَفَّوۡنَ مِنۡكُمۡ وَیَذَرُوۡنَ اَزۡوَاجًا یَّتَرَبَّصۡنَ بِاَنۡفُسِهِنَّ	البقرۃ، ٢: ٢٣٤	٧٨، ١٠٢، ١٣٥
١١	وَلٰكِنۡ لَّا تُوَاعِدُوۡهُنَّ سِرًّا اِلَّاۤ اَنۡ تَقُوۡلُوۡا قَوۡلًا مَّعۡرُوۡفًا	البقرۃ، ٢: ٢٣٥	٧٨، ٩٤
١٢	وَمَتِّعُوۡهُنَّ ج عَلَی الۡمُوۡسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَی الۡمُقۡتِرِ قَدَرُهٗ......	البقرۃ، ٢: ٢٣٦	٧٨، ١٠١
١٣	فَاِنۡ خَرَجۡنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَیۡكُمۡ فِیۡ مَا فَعَلۡنَ فِیۡۤ اَنۡفُسِهِنَّ مِنۡ مَّعۡرُوۡفٍ	البقرۃ، ٢: ٢٤٠	٧٩، ١٠٢
١٤	وَلِلۡمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌۢ بِالۡمَعۡرُوۡفِ ط	البقرۃ، ٢: ٢٤١	٧٩، ١٠٢
١٥	قَوۡلٌ مَّعۡرُوۡفٌ وَّمَغۡفِرَةٌ خَیۡرٌ مِّنۡ صَدَقَةٍ یَّتۡبَعُهَاۤ اَذًی ط	البقرۃ، ٢: ٢٦٣	٧٩، ٩٤
١٦	وَاَحَلَّ اللّٰهُ الۡبَیۡعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا	البقرۃ، ٢: ٢٧٥	١٠٥
١٧	وَلۡتَكُنۡ مِّنۡكُمۡ اُمَّةٌ یَّدۡعُوۡنَ اِلَی الۡخَیۡرِ وَ یَاۡمُرُوۡنَ بِالۡمَعۡرُوۡفِ	آل عمران، ٣: ١٠٤	٧٩، ٩٦
١٨	تَاۡمُرُوۡنَ بِالۡمَعۡرُوۡفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ الۡمُنۡكَرِ وَتُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰهِ	آل عمران، ٣: ١١٠	٠٦، ٧٩، ٩٦
١٩	یُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰهِ وَالۡیَوۡمِ الۡاٰخِرِ وَیَاۡمُرُوۡنَ بِالۡمَعۡرُوۡفِ	ال عمران، ٣: ١١٤	٩٦

نمبر شمار	آیت	حوالہ	صفحہ نمبر
۲۰	وَارْزُقُوْهُمْ فِيْهَا وَاكْسُوْهُمْ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا	النسآء، ٤:٥	٩٤،٧٩
۲۱	وَمَنْ كَانَ فَقِيْرًا فَلْيَاْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ	النساء، ٤:٦	١٠٤،٨٠
۲۲	فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا	النسآء، ٤:٨	٩٥،٨٠
۲۳	وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ	النساء، ٤:١٩	٩٨،٨٠
۲٤	وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ	النسآء، ٤:٢٥	١٠١،٨٠
۲۵	لَا خَيْرَ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنْ نَّجْوٰهُمْ اِلَّا مَنْ اَمَرَ بِصَدَقَةٍ اَوْ مَعْرُوْفٍ	النسآء، ٤:١١٤	٩٦،٨٠
۲٦	وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا	المائدہ، ٥:٥	١٩٩
۲۷	لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ اَيْمَانِكُمْ	المائدہ، ٥:٨٩	١١٣
۲۸	يَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ	الاعراف، ٧:٢٥	٨٠
۲۹	وَ بَيْنَهُمَا حِجَابٌ ۚ وَعَلَى الْاَعْرَافِ رِجَالٌ يَّعْرِفُوْنَ كُلًّاۢ بِسِيْمٰهُمْ	الاعراف، ٧:٤٦	٧
۳۰	يَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ	الاعراف، ٧:١٥٧	٩٦
۳۱	خُذِ الْعَفْوَ وَ اْمُرْ بِالْعُرْفِ وَاَعْرِضْ عَنِ الْجٰهِلِيْنَ	الاعراف، ٧:١٩٩	٨٢،٥
۳۲	يَاْمُرُوْنَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوْفِ وَيَقْبِضُوْنَ اَيْدِيَهُمْ	التوبۃ، ٩:٦٧	٩٧،٨٠
۳۳	يَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ	التوبۃ، ٩:٧١	٩٧،٨٠
۳٤	اَلْاٰمِرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَالنَّاهُوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ	التوبۃ، ٩:١١٢	٩٧،٨١
۳۵	وَ شَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ اَهْلِهَا	یوسف، ١٢:٢٦	١٥٠
۳٦	فَابْعَثُوْٓا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهٖٓ اِلَى الْمَدِيْنَةِ فَلْيَنْظُرْ اَيُّهَآ اَزْكٰى	الکہف، ١٨:١٩	١٨٠
۳۷	اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِى الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّكٰوةَ	الحج، ٢٢:٤١	٩٧،٨١
۳۸	هُوَ الَّذِيْ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ	الروم، ٣٠:٢٧	١٤
۳۹	وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا	لقمان، ٣١:١٣٨	٧
٤۰	فَلَا تُطِعْهُمَا وَ صَاحِبْهُمَا فِى الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا	لقمان، ٣١:١٥	١٠٤،٨١
٤۱	يٰبُنَيَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ	لقمان، ٣١:١٧	٨١

نمبر شمار	آیت	حوالہ	صفحہ نمبر
٤٢	اِلَّآ اَنْ تَفْعَلُوْٓا اِلٰٓى اَوْلِيٰٓـئِكُمْ مَّعْرُوْفًا	الأحزاب، ٣٣: ٦	٨١
٤٣	وَّقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا	الاحزاب، ٣٣: ٣٢	٩٥،٨١،٦
٤٤	وَاِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ الْخُلَطَاۗءِ لَيَبْغِيْ بَعْضُهُمْ عَلٰي بَعْضٍ اِلَّا الَّذِيْنَ	ص، ٣٨: ٢٤	١٨٢
٤٥	لَا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ ۭ تَنْزِيْلٌ مِّنْ حَكِيْمٍ حَمِيْدٍ	حم السجده، ٤١: ٤٢	٥٩
٤٦	وَ يُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ	محمد، ٤٧: ٦	٧
٤٧	طَاعَةٌ وَّ قَوْلٌ مَّعْرُوْفٌ	محمد، ٤٧: ٢١	٩٥،٨١
٤٨	وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى	النجم، ٥٣: ٤-٥	٥٩
٤٩	وَلَا يَعْصِيْنَكَ فِيْ مَعْرُوْفٍ	الممتحنة، ٦٠: ١٢	٨١
٥٠	فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ	الطلاق، ٦٥: ٢	١٠٠،٨٢
٥١	وَ اُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ	الطلاق، ٦٥: ٤	١٣٥
٥٢	فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ ۚ وَاْتَمِرُوْا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوْفٍ	الطلاق، ٦٥: ٦	٨٢
٥٣	لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ ۭ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّآ اٰتٰىهُ اللّٰهُ ۭ	الطلاق، ٦٥: ٧	٢٦
٥٤	وَاَظْهَرَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهٗ وَاَعْرَضَ عَنْۢ بَعْضٍ	التحريم، ٦٦: ٣	٤

اشاریہ احادیث

نمبر شمار	احادیث	حوالہ	صفحہ نمبر
۱	الثیب أحق بنفسها من وليها و البكر تستأذن فى نفسها	مسلم، الصحیح	۳۷
۲	فان البكر تستحى و تسكت قال هو اذنها	نسائی، السنن	۳۷
۳	احب الدين الى الله الحنفية السمحة البيضاء	احمد بن حنبل، المسند	٦٩
٤	ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن	الشیبانی، المؤطا	١٤٧،٨٧،٨٦،٧٤
٥	ان الله نظر فى قلوب العباد فاختار محمداً، فبعثه برسالته	حاکم، المستدرک	٨٦
٦	كنا نعزل على عهد النبى والقرآن ينزل	بخاری، الصحیح	٨٨
۷	أن النبى ﷺ أعطاه ديناراً ليشترى به له شاة، فاشترى له	ایضاً	٨٩
٨	إذنها صماتها	مسلم، الصحیح	١١٠
٩	اغتسل هو وعائشة من إناء واحد تختلف أيديهما فيه	بخاری، الصحیح	١٦٩
١٠	البيعان بالخيار مالم يتفرقا	ایضاً	١٧٤
١١	أن رسول الله مرّ على صبرة طعام، فأدخل يده فيها	مسلم، الصحیح	١٧٤
١٢	فإن صدقا وبيّنا بورك لهما فى بيعهما، وإن كتما وكذبا محقت	بخاری، الصحیح	١٧٥
١٣	يقول الله تعالى: أنا ثالث الشريكين مالم يخن أحدهما صاحبه،	ابو داؤد، السنن	١٨٢

اشاریہ اعلام

نمبر شمار	اعلام	صفحہ نمبر
۱	آسٹن	۱۸۶
۲	آلوسی، امام	۸۳
۳	آمدی، امام	۲۹، ۸۸
۴	ابن امیر الحاج	۱۵، ۲۸
۵	ابن تیمیہ، امام	۹۲، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۸
۶	ابن جریر، امام	۸۳، ۸۵
۷	ابن حزم، امام	۸۸
۸	ابن رجب	۴۹
۹	ابن عابدین، امام	کثیر الاستعمال
۱۰	ابن العربی	۲۶، ۸۳
۱۱	ابن عطیہ	۹۸، ۱۰۳
۱۲	ابن فارس	۳، ۴
۱۳	ابن قدامہ، امام	۳۳، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۰
۱۴	ابن قیم، امام	۷۲، ۸۹، ۹۹، ۱۷۶
۱۵	ابن منظور	۶
۱۶	ابن نجیم، امام	کثیر الاستعمال

نمبر شمار	اعلام	صفحہ نمبر
۱۸	ابو حنیفہ، امام	۴۳، ۶۰، ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۳۸، ۱۴۳
۱۹	ابو زہرہ مصری	۸، ۴۳، ۹۳
۲۰	ابو سنہ، احمد فہمی	۹، ۲۹، ۳۰، ۴۴، ۸۳
۲۱	ابو طاہر دباس	۱۳۸، ۱۳۹
۲۲	ابو یوسف، امام	۶۰، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۸
۲۳	ابی بن کعب	۲۰۳
۲۴	اتاسی، خالد	۱۴۲، ۱۵۵
۲۵	اصفہانی، راغب	۴، ۶، ۷، ۱۴
۲۶	بلیک سٹون	۱۲۳
۲۷	جصاص، امام	۵، ۱۹۹
۲۸	جرجانی، شریف	۸
۲۹	رازی، امام	۵، ۸۵
۳۰	رشید رضا	۸۴
۳۱	ریبکن	۶۱
۳۲	زمخشری، امام	۷
۳۳	سالمنڈ	۲۱، ۲۲، ۴۵، ۴۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۴
۳۴	سبکی، امام	۳۲
۳۵	سرخسی، امام	۸۶
۳۶	سعدی آفندی	۱۰۸

نمبر شمار	اعلام	صفحہ نمبر
۵۸	محمد خضر حسین	۱۵،۹
۵۹	محمد سلام مدکور	۱۰
۶۰	مصطفیٰ احمد زرقا	کثیر الاستعمال
۶۱	مصطفیٰ شلبی	۴۲
۶۲	مہاجن، وی ڈی	۴۵، ۴۶، ۱۱۸، ۱۶۲، ۲۰۴
۶۳	وہبہ زحیلی	۸،۹
۶۴	یوسف آصاف	۱۳۲،۱۴۲

مصادر و مراجع

۱۔ القرآن الحکیم

۲۔ ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبداللہ بن محمد (۲۳۵ھ)، مصنف، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، ۱۹۸۵ء

۳۔ ابن الاثیر، اسد الغابۃ، المکتبۃ الاسلامیہ (۱۳۸۲ھ)

۴۔ ابن تیمیہ، الامام، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم (۷۲۸ھ) مجموع الفتاویٰ، بیروت، لبنان

۵۔ ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان (۲۷۰۔۳۵۴ھ)، الصحیح، بیروت، لبنان: مؤسسۃ الرسالہ، ۱۴۱۴ھ

۶۔ ابن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام، مکتبہ ضیاء السنۃ، فیصل آباد، ۱۴۰۱ھ

۷۔ ابن حزم، علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلسی (۳۸۴۔۴۵۶ھ)، المحلی، بیروت، لبنان: دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۳ھ

۸۔ ابن خلکان، احمد بن محمد بن ابی بکر "وفیات الاعیان" دار صادر بیروت، ۱۳۹۸ھ

۹۔ ابن رشد، محمد بن احمد اندلسی (۵۹۵ھ)، بدایۃ المجتہد، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۳ھ

۱۰۔ ابن سعد، أبو عبداللہ محمد (۱۶۸۔۲۳۰ھ)، الطبقات الکبریٰ، بیروت، لبنان: دار بیروت للطباعۃ والنشر، ۱۳۹۸ھ

۱۱۔ ابن سلام، أبو عبید القاسم بن سلام (۲۲۴ھ)، کتاب الأموال، بیروت، لبنان: دار الفکر، ۱۴۰۸ھ

۱۲۔ ابن عابدین شامی، محمد بن محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز عابدین دمشقی (۱۲۴۴۔۱۳۰۶ھ)، رد المحتار علی الدر المختار، کوئٹہ، پاکستان: مکتبہ ماجدیہ، ۱۳۹۹ھ

۱۳۔ ابن عابدین، مجموعہ رسائل ابن عابدین، سہیل اکیڈمی، لاہور، سن ندارد

۱۴۔ ابن عبدالبر، أبو عمر یوسف بن عبداللہ بن محمد (۳۶۸۔۴۶۳ھ)، جامع بیان العلم وفضلہ، بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیہ، ۱۳۹۸ھ

۱۵۔ ابن العربی، ابوبکر محمد بن عبداللہ، (م ۵۴۳ھ)، احکام القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، سن ندارد

۱۶۔ ابن عطیہ، محمد ب عبدالحق الغرناطی (۵۴۶ھ)، المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۱۴۱۳ھ۔

۱۷۔ ابن قدامہ، أبو محمد عبداللہ بن احمد مقدسی (۶۲۰ھ)، المغنی، مکتبۃ الریاض الحدیثیہ، ۱۴۰۰ھ

۱۸۔ ابن قدامہ، عبداللہ بن أحمد بن محمد، الکافی فی فقہ أحمد بن حنبل، المکتب الاسلامی، بیروت، لبنان، ۱۹۸۸ء

۱۹۔ ابن کثیر، عما الدین اسماعیل بن عمرو (م ۷۷۴ھ) البدایۃ والنھایۃ، المکتبۃ القدوسیہ لاہور، سن ندارد

۲۰۔ ابن کثیر، أبو الفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر بن ضوء بن کثیر بن زرع بصروی (۷۰۱۔۷۷۴ھ)، تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب المصریۃ، قاہرہ، ۱۳۵۹ھ

۲۱۔ ابن ماجہ، أبوعبد اللہ محمد بن یزید قزوینی (۲۰۹۔۲۷۳ھ)، السنن، بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۹ھ

۲۲۔ ابن نجیم، الشیخ زین بن ابرہیم بن محمد بن محمد بن بکر الحنفی (۹۷۰ھ)، الاشباہ والنظائر، ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی سن ندارد

۲۳۔ ابوداود، سلیمان بن اشعث بن اسحاق بن بشیر بن شداد ازدی سجستانی (۲۰۲۔۲۷۵ھ)، السنن، مکتبہ امدادیہ، ملتان، سن ندارد

۲۴۔ ابوزہرہ، اصول الفقہ، دار الفکر العربی، قاہرہ، ۱۴۱۵ھ

۲۵۔ ابوزہرہ، محمد المصری، ابوحنیفہ حیات وفقہہ، دار الفکر العربی، دمشق، ۱۹۵۵ء

۲۶۔ احمد بن حنبل، أبوعبد اللہ بن محمد (۱۶۴۔۲۴۱ھ)، المسند، بیروت، لبنان: المکتب الاسلامی، ۱۳۹۸ھ

۲۷۔ احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ) ''کتاب العلل ومعرفۃ الرجال'' المکتبۃ الاسلامی بیروت، ۱۴۰۸ھ

۲۸۔ الوسی، شہاب الدین سید محمود احمد، (۱۲۷۰ھ)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، مکتبہ امدادیہ، ملتان، سن ندارد

۲۹۔ آمدی، علی بن علی (۶۳۱ھ)، الاحکام فی اصول الاحکام، مطبوعہ محمد علی، مصر، ۱۴۱۸ھ

۳۰۔ بخاری، أبوعبد اللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن مغیرہ (۱۹۴۔۲۵۶ھ)، الصحیح، بیروت، لبنان + دمشق، شام: دار القلم، ۱۴۰۱ھ

۳۱۔ البزدوی، علی بن محمد (۴۸۲ھ)، اصول، نور محمد، کراچی سن ندارد۔

۳۲۔ بیضاوی، ناصر الدین، ابو الخیر عبد اللہ بن عمر بن محمد شیرازی البیضاوی (۶۹۱ھ)، أنوار التنزیل واسرار التاویل، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۱۳۹۹ھ

۳۳۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، مکتبہ دار الباز، مکہ مکرمہ، ۱۴۱۴ھ

۳۴۔ بیہقی، أبو بکر احمد بن حسین بن علی بن عبد اللہ بن موسیٰ (۳۸۴۔۴۵۸ھ)، شعب الإیمان، بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۰ھ

۳۵۔ بیہقی، أبو بکر أحمد بن حسین بن علی بن عبد اللہ بن موسیٰ (۳۸۴۔۴۵۸ھ)، المدخل إلی السنن الکبریٰ، کویت: دار الخلفاء للکتب الاسلامی، ۱۴۰۴ھ

۳۶۔ ترمذی، أبوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورہ بن موسیٰ بن ضحاک سلمی (۲۱۰۔۲۷۹ھ)، السنن، بیروت، لبنان: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۸ء

۳۷۔ ثعالبی، ابوزید عبدالرحمٰن بن محمد (۸۷۶ھ)، جواہر الحسان فی تفسیر القرآن، موسۃ العلمی، بیروت، ۱۴۱۳ھ

۳۸۔ جرجانی علی احمد الشیخ، حکمۃ التشریع الاسلامی وفلسفہ، دار الفکر العربی، دمشق، سن ندارد

۳۹۔ جصاص، ابوبکر أحمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی (۳۷۰ھ) احکام القرآن، قدیمی کتب خانہ، کراچی، سن ندارد

۴۰۔ جصاص، أحمد بن محمد سلامہ الطحاوی، مختصر اختلاف العلماء، دار البشائر الاسلامیۃ، بیروت، لبنان، ۱۴۱۷ھ

۴۱۔ جمال الدین یوسف المزی (م ۷۴۲ھ) ''تھذیب الکمال فی اسماء الرجال'' موسسۃ الرسالۃ، بیروت، ۱۴۱۳ھ

۴۲۔ حاجی خلیفہ، مصطفیٰ بن عبد اللہ "کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون" منشورات مکتبہ المثنی بیروت، سن ندارد

۴۳۔ حاکم، ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ بن محمد (۳۲۱۔۴۰۵ھ)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۱ھ

۴۴۔ حسام الدین ہندی، علاء الدین علی متقی (۹۷۵ھ)، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، بیروت، لبنان: موسسۃ الرسالہ، ۱۳۹۹ھ

۴۵۔ حصیری، جمال الدین، القواعد والضوابط المستخلفۃ، الموسہ السعودیۃ، قاہرہ، ۱۴۱۱ھ

۴۶۔ خضری بک، شیخ محمد، تاریخ التشریع الاسلامی، تاج محل کمپنی، پشاور، ۱۹۹۲ء

۴۷۔ خطیب تبریزی، ولی الدین محمد بن عبد اللہ، (م ۷۴۱ھ)، مشکوٰۃ المصابیح مطبع مجتبائی، دہلی، ۱۳۶۸ھ۔

۴۸۔ دار قطنی، علی بن عمر بن احمد (۳۸۵ھ) "ذکر اسماء التابعین ومن بعدھم" موسسۃ الکتب الثقافیۃ بیروت، ۱۴۰۶ھ

۴۹۔ دار قطنی، ابو الحسن علی بن عمر، (م ۳۵۸ھ)، السنن، دار المعرفہ، بیروت، ۱۳۸۶ھ

۵۰۔ دراوکہ، الدکتور یاسین احمد ابراھیم، المیراث فی الشریعۃ الاسلامیۃ، موسسۃ الرسالۃ، بیروت، شارع سوریا، ۱۹۸۶ء

۵۱۔ ذھبی، ابو عبد اللہ شمس الدین (م ۸۸۰ھ) "تذکرۃ الحفاظ" دائرۃ المعارف النظامیہ بھارت، ۱۳۳۳ھ

۵۲۔ ذھبی، محمد بن احمد بن عثمان (م ۷۴۸ھ) میزان الاعتدال فی نقد الرجال" المکتبہ الاثریہ، سن ندارد

۵۳۔ ذھبی، محمد حسین الدکتور "التفسیر والمفسرون" دار الکتب الحدیثیۃ القاھرہ، ۱۳۹۶ھ

۵۴۔ رازی، ابو عبد اللہ محمد بن عمر الحسین (۶۰۶ھ)، التفسیر الکبیر، مکتب الأعلام الاسلامی، ایران، ۱۴۱۳ھ

۵۵۔ رازی، عبد الرحمٰن بن ابی حاتم "کتاب الجرح والتعدیل" دائرۃ المعارف العثمانیۃ دکن الھند، ۱۳۷۳ھ

۵۶۔ زرقاء، مصطفیٰ احمد، الشیخ، المدخل الفقہی العام، دار الفکر، بیروت، ۱۹۶۸ء

۵۷۔ زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق التنزیل، مکتبہ مصطفیٰ الحلبی، سن ندارد

۵۸۔ زیلعی، جمال الدین عبد اللہ بن یوسف (۷۶۲ھ) نصب الرایا لاحادیث الہدایۃ، دار نشر الکتب الاسلامیہ، لاہور ۱۳۵۷ء

۵۹۔ سبکی، تاج الدین تقی الدین، "طبقات الشافعیۃ الکبریٰ" دار المعرفۃ بیروت، سن ندارد

۶۰۔ سرخسی، امام شمس الدین ابوبکر محمد بن احمد (۴۹۰ھ)، کتاب المبسوط، بیروت، لبنان: دار المعرفہ، ۱۳۹۸ھ

۶۱۔ سمرقندی، أبو محمد محمد بن احمد علاء الدین السمرقندی (۵۳۹ھ)، تحفۃ الفقہاء، بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۰۵ھ

۶۲۔ السید السابق، فقہ السنۃ، دار الکتاب العربی، بیروت، سن ندارد

۶۳۔ سیوطی، جلال الدین أبو الفضل عبد الرحمٰن بن ابی بکر بن محمد بن ابی بکر بن عثمان (۸۴۹۔۹۱۱ھ)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، لبنان: دار المعرفۃ

۶۴۔ سیوطی، جلال الدین أبو الفضل عبد الرحمٰن بن ابی بکر بن محمد بن ابی بکر بن عثمان (۸۴۹۔۹۱۱ھ)، الأشباہ والنظائر، بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۹ھ

۶۵۔ سیوطی، جلال الدین أبو الفضل عبد الرحمٰن بن أبی بکر بن محمد بن ابی بکر بن عثمان (۸۴۹۔۹۱۱ھ)، شرح السنن ابن ماجہ، کراچی، پاکستان: قدیمی کتب خانہ

۶۶۔ سیوطی، جلال الدین (م ۹۱۱ ھ) تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، دار الکتب العلمیۃ بیروت، ۱۳۹۹ھ

۶۷۔ الشاطبی، ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ (۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الاحکام، مکتبہ محمد علی صبیح، مصر، سن ندارد

۶۸۔ شافعی، محمد بن ادریس، (م۲۰۴ھ)، کتاب الام، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۲۲ھ / ۲۰۰۱ء۔

۶۹۔ شوکانی، محمد بن علی بن محمد (۱۱۷۳۔۱۲۵۰ھ)، کتاب ارشاد الفحول، المکتبہ الاثریہ سانگلہ ہل، شیخوپورہ، سن ندارد

۷۰۔ شوکانی، محمد بن علی بن محمد (۱۱۷۳۔۱۲۵۰ھ)، نیل الأوطار شرح منتقی الاخبار، بیروت، لبنان: دار الفکر، ۱۴۰۲ھ

۷۱۔ شیبانی، أبو عبد اللہ محمد بن حسن (۱۲۳۔۱۸۹ھ)، الموطا، ایچ ایم سعید اینڈ کمپنی، کراچی، ۱۴۱۱ھ

۷۲۔ شیبانی، أبو عبد اللہ محمد بن حسن (۱۲۳۔۱۸۹ھ)، کتاب الحجۃ علی أھل المدینۃ، بیروت، لبنان: عالم الکتب، ۱۴۰۳ھ

۷۳۔ شیرازی، أبو اسحاق ابراہیم بن علی، المھذب، مطبعۃ الحلبی، القاھرۃ، مصر، سن ندارد

۷۴۔ صاوی، الشیخ احمد المالکی، (م۱۲۲۳ھ)، الصاوی علی الجلالین، جامع مسجد بغدادی، فیصل آباد، سن ندارد۔

۷۵۔ صبحی رجب محمصانی، فلسفۃ التشریع الاسلامی، دار الکشاف، بیروت، ۱۳۸۱ھ

۷۶۔ صبحی، المبادی الشرعیۃ والقانونیۃ، دار العلم، بیروت، ۱۹۶۲ء

۷۷۔ طبرانی، سلیمان بن أحمد بن أیوب بن مطیر اللخمی (۲۶۰۔۳۶۰ھ)، المعجم الاوسط، ریاض، سعودی عرب: مکتبۃ المعارف، ۱۴۰۵ھ

۷۸۔ طبری، محمد بن جریر (م ۳۱۰ ھ) تاریخ الامم والملوک" تحقیق ابو الفضل والمعارف قاھرہ، ۱۹۶۱ء

۷۹۔ طحاوی، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامہ بن سلمہ بن عبد الملک بن سلمہ (۲۲۹۔۳۲۱ھ)، شرح معانی الآثار، بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۲۲ھ

۸۰۔ عبد الرزاق، ابن ہمام (۲۱۱ھ)، مصنف، مکتبہ اسلامی، بیروت، ۱۳۹۰ھ

۸۱۔ عبد الکریم زیدان، الدکتور، الوجیز فی اصول الفقہ، دار نشر الکتب الاسلامیہ، لاہور ۱۹۸۵ء

۸۲۔ عبد الوھاب خلاف، التشریع الاسلامی فیما لانص فیہ، الدر الکویتیہ، ۱۴۱۰ھ

۸۳۔ عبد الوھاب خلاف، مصادر التشریع الاسلامی، دار القلم، کویت، ۱۳۹۸ھ

۸۴۔ عثمانی، ظفر احمد (۱۳۹۴ھ)، اعلاء السنن، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، سن ندارد

۸۵۔ عسقلانی، أبو الفضل احمد بن علی بن حجر العسقلانی الشافعی (۷۷۳۔۸۵۲ھ)، فتح الباري شرح صحیح البخاري، بیروت، لبنان:

دار المعرفہ، ۱۳۷۹ھ

۸۶۔ عسقلانی، أبوالفضل شہاب الدین احمد بن علی بن حجر (۸۵۲ھ)، لسان المیزان، دائرۃ المعارف النظامیہ بھارت، ۱۳۱۳ھ

۸۷۔ عینی، بدر الدین أبو محمد محمود بن احمد بن موسی، (۷۶۲۔۸۵۵ھ)، عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، بیروت، لبنان: دار الفکر، ۱۳۹۹ھ

۸۸۔ قرافی، ابوالعباس احمد بن ادریس (۶۸۴ھ) کتاب الفروق، عالم الکتاب، بیروت، ۱۳۵۷ھ

۸۹۔ قرافی، الذخیرہ، دار المعرفۃ، بیروت، ۱۴۳۰ھ

۹۰۔ قرطبی، أبوعبد اللہ محمد بن احمد بن محمد بن یحییٰ بن مفرج أموی (۲۸۴۔۳۸۰ھ)، الجامع لأحکام القرآن، بیروت، لبنان: دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۹ھ

۹۱۔ کاسانی، علاؤ الدین ابوبکر (۵۸۷ھ)، بدائع الصنائع، بیروت، لبنان، دار الکتاب العربی، ۱۹۸۲ء

۹۲۔ کشمیری، محمد انور شاہ، فیض الباری علی صحیح البخاری، المجلس العلمی بیروت، ۱۳۵۸ھ

۹۳۔ کنانی، احمد بن ابی بکر بن اسماعیل الکنانی (۷۶۲۔۸۴۰ھ)، مصباح الزجاجۃ فی زوائد ابن ماجہ، بیروت، لبنان: دار العربیہ، ۱۴۰۳ھ

۹۴۔ لکھنوی، ابوالحسنات محمد بن عبدالحی الھندی، طبقات الفقہاء، نشر القرآن والحدیث بشاور، سن ندارد

۹۵۔ مالک، امام، المدونۃ الکبری، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۶ھ

۹۶۔ مالک، مالک بن انس بن مالک ص بن ابی عامر بن عمرو بن حارث أصبحی (۹۳۔۱۷۹ھ)، الموطا، بیروت، لبنان: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ھ

۹۷۔ محمد رضا المظفر، اصول الفقہ، مرکز انتشارات، ایران، ۱۳۹۸ھ

۹۸۔ مرغینانی، برہان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر، الہدایہ، قدیمی کتب خانہ، کراچی، سن ندارد

۹۹۔ مسلم، أبوالحسین ابن الحجاج بن مسلم بن ورد قشیری نیشاپوری (۲۰۶۔۲۶۱ھ)، الصحیح، بیروت، لبنان: دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۲ھ

۱۰۰۔ ملاجیون، شیخ احمد بن ابی سعید (م ۱۱۳۰ھ)، نورالانوار، مطبع علیمی، لاہور، ۱۳۷۸ھ

۱۰۱۔ ملاعلی قاری، علی بن محمد سلطان، (م ۱۰۱۴ھ)، مرقاۃ المفاتیح، مکتبہ امدادیہ، ملتان، سن ندارد

۱۰۲۔ مناع القطان، التشریع والفقہ فی الاسلام، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، ۱۴۰۶ھ

۱۰۳۔ نجم الدین، ابوالقاسم جعفر بن الحسن (م ۶۷۶ھ)، شرائع الاسلام، تہران، ایران، ۱۳۷۷ھ

۱۰۴۔ نسائی، احمد بن شعیب (۳۰۳ھ)، سنن، قدیمی کتب خانہ، کراچی ۱۳۸۱ھ

۱۰۵۔ نووی، یحیی بن شرف (۶۷۶ھ)، شرح صحیح مسلم، قدیمی کتب خانہ، کراچی، ۱۹۵۶ء

۱۰۶۔ نیشاپوری، نظام الدین الحسن بن محمد القمی (۷۲۸ھ)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، مطبع مصطفیٰ البابی الحلبی، القاہرہ، سن ندارد

۱۰۷۔ واصل، الدکتور نصر فرید محمد، فقہ المواریث فی الشریعۃ الاسلامیۃ، المکتبۃ التوفیقیۃ القاھرۃ، مصر، ۱۹۹۵ء

۱۰۸۔ وھبۃ الزحیلی، الاستاذ الدکتور وھبۃ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ، دمشق، شام، دار الفکر ۱۹۷۸ء

۱۰۹۔ ہیثمی، نور الدین أبو الحسن علی بن ابی بکر بن سلیمان (۸۰۷ھ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بیروت، لبنان: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ھ

دوائر، مجلات، مقالات:

۱۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانشگاہ پنجاب لاہور، ۱۹۷۵ء

۲۔ چراغ راہ ''اسلامی قانون نمبر''، کراچی ج ۱۲، شمارہ ۶، ۷، ۱۹۵۹ء

۳۔ منہاج، مصادر شریعت نمبر، مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور، ۱۴۰۶ھ

اردو کتب متفرق:

۱۔ احمد حسن، ڈاکٹر، حدود تعزیرات، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، ۲۰۰۴ء

۲۔ امینی، محمد تقی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، اسلامک پبلیکیشنز لاہور، ۱۹۸۹ء

۳۔ امینی، احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت، الفیصل لاہور، سن ندارد

۴۔ بخاری، عبد الرحمان، اسلامی قانون کا نظریہ مصلحت، قائد اعظم لائبریری لاہور، ۱۹۹۰ء

۵۔ بدر عالم، مولانا، ترجمان السنہ، ایچ ایم سعید اینڈ کمپنی کراچی، سن ندارد

۶۔ تنزیل الرحمان، جسٹس، مجموعہ قوانین اسلام، ادارہ تحقیقات اسلامی، سن ندارد

۷۔ حسن الخطیب، فقہ اسلام، (مترجم۔ رشید احمد رشید) نفیس اکیڈمی کراچی، ۱۹۸۳ء

۸۔ شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، (مترجم۔ خلیل احمد اسرائیلی) اسلامی اکادمی لاہور، ۱۹۸۴ء

۹۔ صدیقی، ساجد الرحمان، اسلامی فقہ کے اصول و مبادی، دار التذکیر لاہور، سن ندارد

۱۰۔ عثمانی، تقی الدین، فقہی مقالات، (مترجم: عبد اللہ میمن) میمن اسلامک پبلیشرز کراچی، سن ندارد

۱۱۔ عرفانی، عبد المالک، ''اسلامی نظریہ ضرورت'' شریعہ اکیڈمی اسلام آباد، ۲۰۰۱ء

۱۲۔ عرفانی، اسلامی قانون کے کلیات، قانونی کتب خانہ لاہور، ۱۹۸۰ء

۱۳۔ عطیہ، جمال الدین، فقہ اسلامی کی نظریہ سازی، (مترجم۔عتیق احمد قاسمی) الفیصل لاہور، سن ندارد

۱۴۔ عطیہ، اسلامی شریعت کا عمومی نظریہ، (مترجم: مولانا حبیب الرحمٰن) شریعہ اکیڈمی اسلام آباد، ۲۰۰۲ء

۱۵۔ قاسمی، ضرورت و حاجت کا احکام شرعیہ میں اثر، اسلامی فقہ اکیڈمی بھارت، سن ندارد

۱۶۔ محمد اقبال، ڈاکٹر، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ'' (مترجم: نذیر نیازی) بزم اقبال لاہور، ۱۹۵۸ء

۱۷۔ محمد امین، ڈاکٹر، عصر حاضر اور اسلام کا نظام قانون، ادارہ ترجمان القرآن لاہور، سن ندارد

۱۸۔ محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، خطبات بہاولپور، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، سن ندارد

۱۹۔ محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، اسلامی ریاست، اسلام آباد، سن ندارد

۲۰۔ ندوی، مجیب اللہ ''فقہ اسلامی اور دور جدید کے مسائل'' لاہور، سن ندارد

۲۱۔ ندوی، مجیب اللہ، اجتہاد اور تبدیلی اَحکام'' دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور، سن ندارد

۲۲۔ ندوی، محمد حنیف، مسئلہ اجتہاد، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۹۴ء

انگریزی کتب

1. Abdul Rahim, Sir "Muhammadan Jurisprudence" Mansoor Book House, Lahore, 2001.
2. Adem, Dinesh (Editors) "Legal System & Social Systems" London 1985
3. Adler, Alfred: Understanding Human Nature, New York, Greenberg Publishers, Inc.1927
4. Ahmad Hassan "The Early Development of Islamic Jurisprudence" IRI Islamabad,2001
5. Anwar A Qadri "Islamic Jurisprudence in the Modern Worl" SH. Muhammad Ashraf, Lahore,1981.
6. Barry E. Carter "International Law" Little Brown & Co. Bostan.
7. Bentham Jermey: Limits of Jurisprudence" Col. University Press 1945.
8. "Customs Act 196" The Law Bool Company India 5th Edition 1988.

9. **D.F. Mullah** "Princiles of Muhammadan Law" Union Book Stall, Karachi.

10. **Dias R.W.M** "Jurisprudence" London Butterworth 1976.

11. **Freeman M.D.A** "Lloyd's Introduction to Jurisprudence" ELBS England 1994.

12. **Grilliot**, Harold J. "Introduction to law and legal system" Boston 1979.

13. **Henry**, Main "Ancient Law" London 1905.

14. **Ivor**, Jennings (Editors) "Modern Theories of Law" Oxford Uni. Press 1933.

15. **Mark R. MacGuigan** "Jurisprudence Readings & Cases" Uni, of Toronto Press 1996.

16. **Mark W. Janis** "An Introduction to International Law" Litter Brown & Co. Boston.

17. **Micheal Atchurst** "A Modern Introduction to International Law" Georg Allen and Union, London 1984.

18. **Muhammad Hamid Ullah**. Dr, "Muslim Conduct of State" Lahore,1968.

19. **Salmond** "Jurisprudence" Nadeem Book House Lahore 2000.

20. **Sawer**, Geoffery "Law in Society" Oxford University Press 1965.

21. **Thirlway H.W.A** "International Customary Law and Codification" Leiden 1972.

22. **V.D. Mahajan**, Dr, "Jurisprudence and Legal Theory" National Law Book House, Lahore.

لغات:

۱۔ ابن فارس، ابوالحسن احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغۃ، دار المعرفہ بیروت، ۱۳۱۳ھ

۲۔ ابن منظور، محمد بن مکرم الافریقی (۷۱۱ھ) اللسان العرب، دار صادر، بیروت، سن ندارد

۳۔ احمد حسن الزیات ودیگر، المعجم الوسیط، المکتب الاسلامیۃ، ترکیا، سن ندارد

۴۔ اصفہانی، حسین بن محمد الراغب (۵۰۲ھ)، المفردات فی غریب القرآن، دار المعرفۃ، بیروت، ۱۳۱۸ھ

۵۔ جرجانی، علی بن محمد بن علی (۸۱۶ھ)، کتاب التعریفات، دار الکتاب العربی، بیروت ۱۴۲۳ھ

۶۔ جوہری، اسماعیل بن حماد (۳۹۸ھ)، الصحاح، دار الحضارۃ العربیۃ، بیروت، ۱۴۰۵ھ

۷۔ زبیدی، محب الدین، تاج العروس، المطبع الخیریۃ، مصر، س ندارد

۸۔ فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۸۱۱ھ)، القاموس المحیط، مطبعۃ السعادۃ، مصر، ۱۳۱۸ھ

۹۔ لویس معلوف، المنجد، دار المشرق، بیروت، ۱۹۷۳ء